XIV. Band 1928 Heft 2/3

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

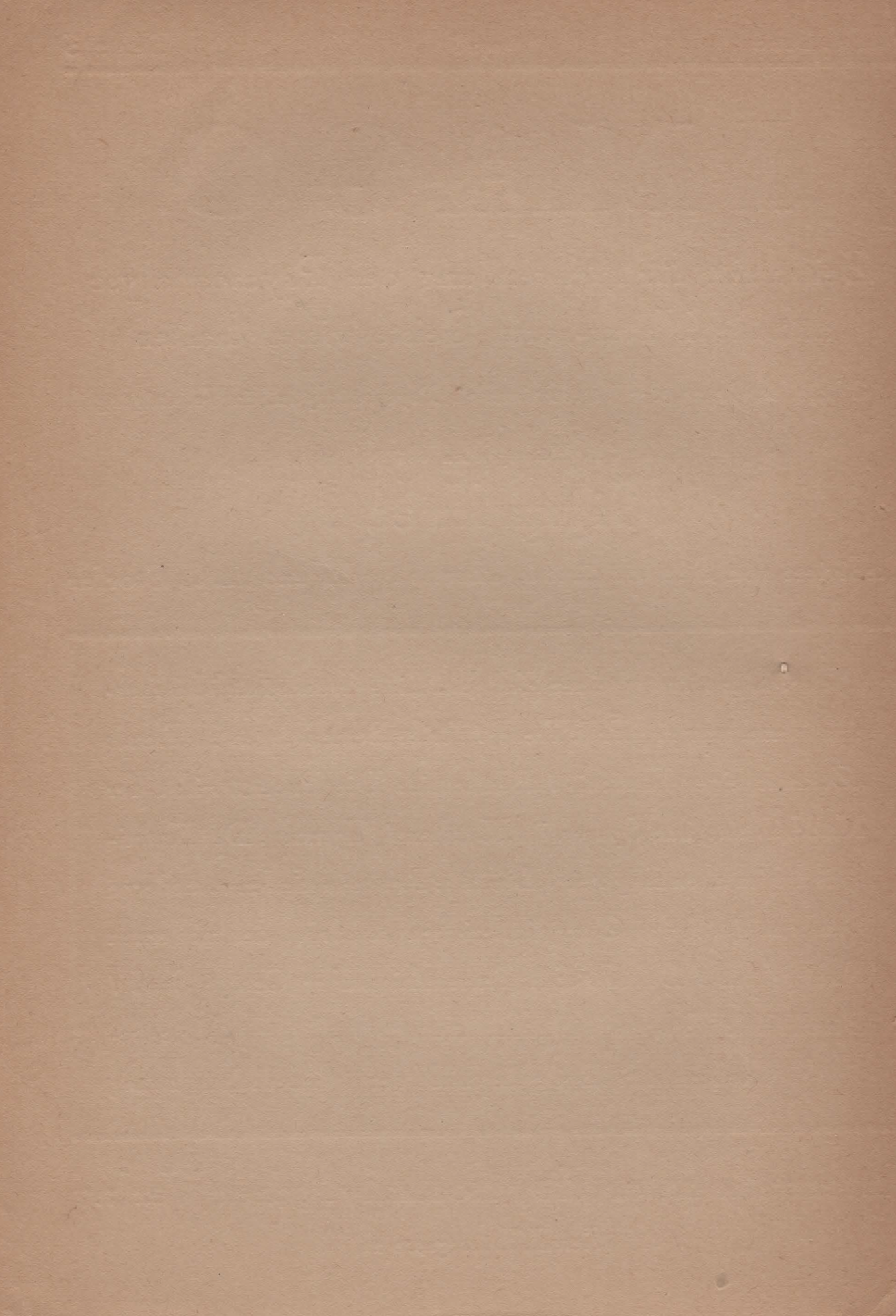
Herausgegeben von

Sigm. Freud

Redigiert von **Sándor Radó, Hanns Sachs** und **A. J. Storfer**

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Wien I, Börsegasse 11



I M A G O

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE
AUF DIE NATUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

XIV. Band 1928 Heft 2/3

Die Illusion einer Zukunft

Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Lieber Herr Professor!

Sie haben es in der liebenswürdigen Weise, an die Sie mich in neunzehnjähriger gemeinsamer Arbeit gewöhnten, für erwünscht erklärt, daß ich meine Einwände gegen Ihr Büchlein „Die Zukunft einer Illusion" der Öffentlichkeit vorlege, und mir mit einer Liberalität, die bei Ihrer Denkweise selbstverständlich ist, zu diesem Zweck eine der von Ihnen herausgegebenen Zeitschriften zur Verfügung gestellt. Ich danke Ihnen herzlich für diesen neuen Freundschaftsbeweis, der mich in keiner Weise überraschte. Von Anfang an haben Sie aus Ihrem dezidierten Unglauben mir und aller Welt gegenüber kein Hehl gemacht, so daß Ihre jetzige Prophezeiung einer religionslosen Zukunft mir keine Neuigkeit zuträgt. Und Sie werden lächeln, wenn ich in der von Ihnen geschaffenen psychoanalytischen Methode ein prachtvolles Mittel erblicke, die Religion zu läutern und zu fördern, wie Sie es zur Zeit der Hungersnot taten, als wir bei Schneegestöber auf Beethovens Pfaden über Wiens Anhöhen stapften und einander, wie schon in früheren Jahren, in diesem Punkte wieder einmal nicht zu überzeugen vermochten, so bereitwillig ich sonst, mit Reichtum und Segen aus Ihrer Geistesfülle überschüttet, zu Ihren Füßen saß.

Ihr Buch war für Sie eine innere Notwendigkeit, ein Akt der Ehrlichkeit und des Bekennermutes. Ihr titanisches Lebenswerk wäre unmöglich gewesen ohne das Zerschlagen von Götzenbildern, mögen sie in Universitäten oder Kirchenhallen gestanden haben. Daß Sie selbst der Wissenschaft mit einer Ehrfurcht und Inbrunst dienen, die Ihr Studierzimmer zum Tempel erheben, weiß jeder, der Ihnen nahezustehen die Freude hat. Frisch herausgesagt: Ich hege den bestimmten



Verdacht gegen Sie, daß Sie die Religion bekämpfen — aus Religion. Schiller streckt Ihnen warm die Bruderhand entgegen; ob Sie sie ausschlagen werden?

Und vom Standpunkt des Glaubens aus sehe ich erst recht keinen Grund, in das Gezeter einzelner Zionswächter einzustimmen. Wer so riesenhaft wie Sie für die Wahrheit kämpfte und so heldenmütig um die Erlösung der Liebe stritt, der ist nun eben, ob er es an der Rede haben will oder nicht, nach evangelischem Maßstab ein treuer Diener Gottes, und wer durch die Erschaffung der Psychoanalyse das Instrument schuf, durch das leidenden Seelen die Fesseln durchfeilt und die Kerkerpforten geöffnet werden, so daß sie ins Sonnenland eines lebenspendenden Glaubens eilen können, der ist nicht ferne vom Reiche Gottes. Jesus erzählt ein feines Gleichnis von zwei Söhnen, von denen der eine gehorsam in des Vaters Weinberg zu gehen verspricht, ohne Wort zu halten, der andere aber des Vaters Zumutung widerspenstig ablehnt, aber dennoch das Gebot ausführt (Matth. 21, V. 28 ff.). Sie wissen, wie freundlich der Stifter der christlichen Religion den letzteren bevorzugt. Wollen Sie mir zürnen, daß ich Sie, der Sie so herrliche Strahlen des ewigen Lichtes auffingen und sich im Ringen um Wahrheit und Menschenliebe verzehrten, trotz Ihres angeblichen Unglaubens bildlich gesprochen dem Throne Gottes näher sehe, als manchen Gebete murmelnden und Zeremonien verrichtenden Kirchenmann, dem nie das Herz glühte für Erkenntnis und Menschenwohl? Und da für den am Evangelium orientierten Christen alles auf das Tun des göttlichen Willens, nicht auf das „Herr! Herr!"-Sagen ankommt, verstehen Sie, daß auch ich Sie beneiden möchte?

Und doch wende ich mich mit aller Entschiedenheit gegen Ihre Beurteilung der Religion. Ich tue es mit der Bescheidenheit, die dem Geringeren geziemt, aber auch mit der Freudigkeit, mit der man eine heilige und geliebte Sache verteidigt, und mit dem Wahrheitsernst, den Ihre strenge Schule gefördert hat. Ich tue es aber auch in der Hoffnung, manche, die Ihre Verwerfung des religiösen Glaubens von der Psychoanalyse abschreckt, mit dieser als einer Methode und Summe erfahrungswissenschaftlicher Einsichten wieder zu befreunden.

Und so möchte ich denn nicht gegen, sondern für Sie schreiben, denn wer für die Psychoanalyse in die Schranken tritt, kämpft für Sie. Allein ich kämpfe auch an Ihrer Seite; denn nichts anderes liegt Ihnen, wie mir am Herzen, als die Überwindung der Illusion durch die Wahrheit. Ob Sie mit Ihrer „Zukunft einer Illusion", oder ich mit meiner „Illusion einer Zukunft" dem Ideal näher kommen, wird ein höheres Tribunal entscheiden. Wir beide schlagen nicht den Prophetenmantel um uns, sondern begnügen uns mit der bescheidenen Rolle des Meteorologen; aber auch Meteorologen können sich verrechnen.

Mit herzlichem Gruße

Ihr

Oskar Pfister.

I
Freuds Kritik der Religion

1) Die Anklagen

Als Illusion stellt Freud in seinem Büchlein „Die Zukunft einer Illusion“ die Religion hin, bestimmt aber den Begriff der Illusion anders, als es gewöhnlich geschieht. Für gewöhnlich schließt er das Merkmal der Täuschung und Ungültigkeit in sich. Freud aber betont: „Eine Illusion ist nicht notwendig ein Irrtum“ (48); „wir heißen einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigungen verzichtet“ (49 f.). In anderem Zusammenhang lehnt Freud es ab, in seiner Abhandlung zum Wahrheitswert der religiösen Lehren Stellung zu nehmen (52).

Darnach könnte man mit der Möglichkeit rechnen, daß der Religion doch immer noch Gültigkeit zugebilligt werde. Freuds Beispiel von der Illusion des Kolumbus, einen neuen Seeweg nach Indien gefunden zu haben (48), zeigt es. Denn wenn der Entdecker Amerikas Indien auch nicht erreichte, so taten es doch andere auf dem von ihm geöffneten Wege. Auch erinnert der Genuese daran, daß in der Illusion sehr viel vorzügliches Realdenken investiert sein kann; ohne die Beobachtung der gekrümmten Meeresoberfläche und der aus ihr erschlossenen Kugelgestalt der Erde wäre die kühne Fahrt nach Westen nicht unternommen worden. Ich mache jetzt schon auf die innige Verquickung des Wunsch- und Realdenkens aufmerksam und sehe die Frage auftauchen, ob es in der Religion, wie in einem sehr großen Teil der Wissenschaft überhaupt, eine reinliche Entmischung gibt, oder ob nicht in beiden Gebieten das Realdenken sich in weitem Umkreis vergeblich abmüht, die reine Gegenständlichkeit jenseits des Wünschens oder aus dem Wunschergebnis herauszuschälen. Doch halt! Ich will nicht aus der Schule schwatzen und möchte mich für das Nachfolgende in keiner Weise jetzt schon festlegen.

Die Hoffnung, Freud habe der Religion einen Altar übrig gelassen, zu dessen Hörnern sie sich flüchten könne, hält nicht lange vor. Denn bald vernehmen wir, die Religion sei einer Kindheitsneurose vergleichbar, und der Psychologe sei optimistisch genug, anzunehmen, daß die neurotische Phase überwunden werde. Sicher sei es ja freilich nicht, aber die Hoffnung wird

deutlich ausgedrückt (86). Genauer wird die Neurose, welche die Religion darstellt, als „die allgemein menschliche Zwangsneurose" beschrieben und wie diejenige des Kindes aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung abgeleitet (70). Damit verknüpft Freud die Prognose: „Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, daß sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muß, und daß wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden" (70 f.).

Den Gipfel der Beanstandung bildet der Satz: „Bringt sie (die Religion) einerseits Zwangseinschränkungen, wie nur eine individuelle Zwangsneurose, so enthält sie anderseits ein System von Wunschillusionen mit Verleugnung der Wirklichkeit, wie wir es isoliert nur bei einer Amentia, einer glückseligen, halluzinatorischen Verworrenheit, finden" (71).

Endlich wird die Religion als Kulturschutz gewürdigt (60), jedoch als in dieser Hinsicht ungenügend abgelehnt, zumal die Menschen durch sie auch nicht die wünschbare Beglückung und sittliche Beschränkung erlangen.

Sehen wir uns diese Anklagen näher an!

2) *Die Religion als neurotischer Zwang*

Wir beginnen mit einer Untersuchung des neurotischen Zwangscharakters, den die Religion tragen soll. Fraglos hat Freud insoweit völlig recht, und durch diese Entdeckung hat er sich ein unermeßlich großes Verdienst um die Religionspsychologie erworben, als viele Äußerungen religiösen Lebens mit ihm behaftet sind. Diese Zwänge sind unverkennbar in manchen primitiven Religionen, die von einer eigentlichen Kirchenbildung noch nichts wissen, wie in den sämtlichen Orthodoxien. Wir wissen auch, daß diese Fatalität den Religionen als Wirkung von Triebverdrängungen, die aus dem biologisch-ethischen Fortschreiten der Menschheit als notwendige Forderung hervorgingen, in die Wiege gelegt wurde. Es ist nun einmal das leidige Verhängnis unseres Geschlechts, daß das Einfache und Zweckmäßige meistens nur auf dem Umweg über ungeheuerliche Bizarrerien gefunden wird. Die Geschichte der Sprachen und moralischen Anschauungen zeigt es so deutlich, wie die Entwicklung der Religionen.

Aber wenn auch diese Zwangsbelastung schon im ersten Stadium der Religion schwerlich in Abrede zu stellen ist, so fragt es sich doch, ob sie zum Wesen gehört. Könnte nicht ganz gut dieser kollektiv-neurotische Zug ohne Schädigung, ja sogar zum Vorteil des Ganzen fallen, etwa so, wie

die Kaulquappen ihre Schleppe opfern, um als Frösche nur desto bequemer durch die Welt zu hüpfen?

Triebverzichte gehen der Religion voran. Allein ist dies nicht bei aller Kultur der Fall? Wer sich primär ausgibt, behält für Kulturleistungen nicht mehr die nötige Energie übrig. Denken wir uns ein solches rein triebhaftes Dasein, das übrigens schon durch die weise Kärglichkeit der Natur, oft auch durch den Aschermittwochsprotest der Menschennatur fast immer verwehrt wird, so bezweifeln wir keinen Augenblick, daß es zwar dem Wesen der meisten Tiere, doch nicht der Menschennatur entspricht. Der Begriff der Natur wird einseitig und gänzlich ungenügend erfaßt, wenn man ihn „naturalistisch" versteht. Nichts berechtigt zur Behauptung, ein tierisches Vegetieren entspreche dem Wesen des Menschen besser, als ein kulturgemäßes Heranwachsen und Sichbetätigen. Es ist ja auch die umgebende Natur selbst, die den geistigen Anstieg zur Notwendigkeit macht. Kultur ist immer das Produkt zweier Naturen: der außer- und innermenschlichen. Kultur ist selbst nur entwickelte Menschennatur, wie auch die sie hervorlockenden Nöte und Verzichte Naturwirkungen darstellen. Wer den Begriff der Natur von seiner falschen Verengerung befreit, erblickt in der Kulturentwicklung dieselbe gegenseitige Abgestimmtheit des Menschen und der übrigen Welt, die uns die Erkenntnislehre für den Erkenntnisprozeß nachweist.

Nicht einverstanden bin ich mit Freuds früherer Angabe, daß der Religionsbildung Verzicht auf Betätigung egoistischer Triebe zugrunde liege, während die Neurose die Verdrängung ausschließlich sexueller Funktionen voraussetze.[1] Gerade die Geschichte der Ödipuseinstellung zeigt, daß die Sexualität einen integrierenden Bestandteil der Ichtriebe ausmacht und umgekehrt. Die Aussonderung einzelner Triebe darf stets nur als Abstraktion vorgenommen werden; sowie man die Triebe (abgesehen von ihren primitivsten Regungen) wirklich geschieden denkt, gerät man in Irrtümer über Irrtümer. Dieser „organische Gesichtspunkt", wie ich die richtige Betrachtungsweise nenne, ist für das Verständnis der Religionsgenese unerläßlich. Ich glaube nicht, daß hierin heute noch eine Differenz zwischen Freud und mir besteht. Da er jetzt die negative Vaterbindung als Hauptdeterminante der Religion hinstellt, läßt er auch die libidinösen Kräfte zur Geltung kommen. Ich glaube, daß man die Triebversagungen, die zur Religion führen, in sehr weitem Umkreis suchen muß, wie anderseits auch

[1] Zwangshandlungen und Religionsübungen. Ges. Schriften X, S. 210.

die Bahnen, die bei der Religionsbildung eingeschlagen werden, eine außerordentliche Mannigfaltigkeit aufweisen. Dem Totemkultus liegen ganz andere Determinantenkomplexe zugrunde, als etwa dem sozialethischen Monotheismus der klassischen Propheten Israels, dem ästhetischen und pazifistischen Atonglauben Echnatons ganz andere, als der Frömmigkeit spanischer Conquestadores. Aber Triebversagungen, die mehr oder weniger umfängliche und tiefe Verdrängungen hervorrufen, müssen selbstverständlich an jeder Religionsbildung mitwirken.

Aber müssen wirklich immer Zwangsbildungen der Religion inhärieren? Ich glaube, daß im Gegenteil die höchsten Religionsbildungen den Zwang gerade aufheben. Man denke etwa an das genuine Christentum! Dem zwangsneurotischen Nomismus, der mit Buchstabenglauben und peinlichem Zeremonialismus ein schweres Joch auferlegt, stellt Jesus sein „Gebot" der Liebe gegenüber. „Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch" (Matth. 5) — da haben wir die gewaltige Erlösertat. Und sie geschieht nicht etwa kraft eines neuen Bindungsanspruchs, sondern kraft der Autorität jener Freiheit, die vermöge siegender Liebe und Wahrheitserkenntnis gewonnen wurde. Jesus hat nach gut psychoanalytischer Regel die Kollektivneurose seines Volkes überwunden, indem er die Liebe, allerdings sittlich vollendete Liebe, ins Lebenszentrum einführte. In seiner Vateridee, die von den Schlacken der Ödipusbindung gänzlich gereinigt ist, sehen wir die Heteronomie und alle Peinlichkeit der Fesselung gänzlich überwunden. Was dem Menschen zugemutet wird, ist nichts anderes, als was seinem Wesen und seiner wahren Bestimmung entspricht, das Gesamtwohl fördert und — um auch dem biologischen Gesichtspunkt einen Platz einzuräumen — eine maximale Gesundheit des Einzelnen und der Gesamtheit herstellt. Es ist ein arges Mißverständnis, Jesu Grundgebot: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst!" (Matth. 22, Vers 37 ff.) als Gesetz im Geiste des Mosaismus zu verstehen. Die Form des Imperativs ist beibehalten, aber wer merkte nicht die feine Ironie, mit welcher der Inhalt, das Lieben, als nur frei zu vollziehende Leistung, den Gesetzescharakter aufhebt?

Wie fein Jesus 1900 Jahre vor Freud Psychoanalyse treibt, — man darf den Ausdruck freilich nicht allzu streng fassen — zeigte ich anderwärts (Analyt. Seelsorge, Göttingen 1927, S. 20—24). Ich erinnere daran, daß er dem Lahmen nicht einfach das Symptom wegsuggeriert, sondern in den ihm zugrunde liegenden sittlich-religiösen Konflikt einsteigt, ihn schlichtet und so von innen her die Lahmheit überwindet. Sein Dämonenglaube mag

uns als Metaphysik befremden, als Neurologie anerkennen wir ihn. Die historisch-psychologische Richtung, in der Jesus die biblizistische Zwangsautorität prüft, findet die volle Billigung des Analytikers (z. B. Matth. 19, 8: Das mosaische Gebot des Scheidebriefes sei um der menschlichen Herzenshärte willen erlassen). Die Behandlung der Übertragung, die als Liebe angenommen, aber auf absolute Idealleistungen weitergeleitet wird, so daß keine neue Bindung entsteht, verdient die Bewunderung aller Schüler Freuds, wie auch die Aufhebung der den Zwang hervorbringenden Elternfixation durch die Hingabe an den absoluten Vater, der Liebe ist.

Nicht, daß man Jesus, wie vorwitzige Grünschnäbel es vielleicht tun möchten, als ersten Psychoanalytiker im Sinne Freuds hinstellen dürfte! Aber seine Erlösungsseelsorge weist in ihren Grundzügen so entschieden in die Richtung der Analyse, daß sich die Christen schämen sollten, einem Nichtchristen die Verwertung dieser leuchtenden Fußspuren überlassen zu haben. Der Grund liegt ohne Zweifel darin, daß die zwangsneurotische Verpfuschung, die der Religion, wie allen Gebilden des Menschengeistes droht, auch diese wundervolle Fährte verschüttete, sowie im Materialismus der früheren Psychiatrie.

Wir könnten Jesu Beseitigung des Zwanges und die Entkräftung ihrer Determination noch weiter verfolgen, könnten nachweisen, wie seine Vateridee von allen Reaktionssymptomen gegenüber dem Ödipushaß frei ist — Gott soll nicht mit Opfern versöhnt, sondern im Bruder geliebt werden —. Wir könnten daran erinnern, daß Bruderliebe im tiefsten und weitesten Sinne Kennzeichen und Stern der christlichen Lehre ausmacht. Wir könnten daran erinnern, daß Ziel und höchstes Gut alles Strebens und Sehnens nicht in persönlicher Befriedigung, sondern im Gottesreich, d. h. in der Herrschaft der Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit im einzelnen, wie in der Universalgemeinschaft liegen, usw. Allein, wir würden zu weit abgelenkt.

Und kann nicht von der Religion Echnatons, in gewissem Sinne sogar von Buddha, ganz ähnliches gesagt werden? Liegt nicht im Prinzip des Protestantismus mit seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit, aber auch mit seiner Liebesforderung ein mächtiges Erlösungsprinzip, und zwar nicht nur im Sinne der Befreiung von religiösem Zwang, sondern auch als allgemeine Heilung von Zwängen?

Es ist sehr schade, daß Freud gerade die höchsten Äußerungen der Religion außer acht läßt. Entwicklungsgeschichtlich verhält es sich nicht so, daß die Religion Zwänge schafft und den Menschen in der Neurose

festhält. Vielmehr schafft das präreligiöse Leben neurotische Zwänge, die dann zu entsprechenden religiösen Vorstellungen und Riten führen. Die der Religion vorangehende Magie ist noch nicht Religion. Dann aber taucht gerade innerhalb der großartigsten Religionsentwicklung, der israelitisch-christlichen, immer und immer wieder eine religiöse, durch eine höhere, ethische, darum auch sozialbiologische Einsicht angefachte religiöse Inspiration (Offenbarung) auf, welche den Zwang aufzuheben trachtet und Befreiung schafft, bis unter Bedingungen, die niemand besser als der Analytiker versteht, immer wieder durch die Not der Zeit neue Bande geschmiedet werden, die eine spätere religiöse Konzeption zu sprengen berufen ist. Daß diesem religiösen Kampf um die Erlösung ein Humanisierungsprozeß entspricht, läßt sich nicht verkennen. So folgen einander vorisraelitischer Animismus und Naturismus, Mosaismus, Baalismus, klassischer Prophetismus, nachexilischer Nomismus (im Pharisäismus gipfelnd), Geburt des Christentums, Katholizismus, Reformation, altprotestantische Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, sowie die gegenwärtigen Ausläufer der verschiedenen christlichen Zwangs- und Zwangsbekämpfungssysteme. Es verdient jedoch Beachtung, daß der zwangsfreie Individualismus gerade in der Gegenwart innerhalb des Protestantismus sehr stark vertreten ist und einerseits durch sein soziales Pathos, anderseits durch seine streng kritisch-wissenschaftliche Arbeit bei den übrigen Fakultäten nicht geringes Ansehen erwarb.

Man vergesse auch ja nicht, daß die Religion durchaus keine in sich abgeschlossene Entwicklung zurücklegen darf! Wenn die Christen in einzelnen Zeitaltern an Grausamkeit mit den wildesten Barbaren wetteifern, so geschah dies nicht infolge konsequenter Durchführung ihres religiösen Prinzips, sondern vermöge neurotischer Erkrankungen, die die christliche Religion genau ebenso verzerrten und verwüsteten, wie Forschen und Kunstschaffen den abscheulichsten Mißbildungen ausgesetzt waren und erlegen sind.

Daher leugne ich rundweg, daß der Religion als solcher neurotischer Zwangscharakter eigne.

3) *Religion als Wunschgebilde*

Für den Gedanken, daß alle Religionen nur Wunschgebilde darstellen, nimmt Freud mit Recht keine Priorität in Anspruch (57). Mit unüberbietbarer Konsequenz hat Feuerbach[1] vor bald neunzig Jahren die These

1) L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Herausgegeben von Quenzel, Reclam, S. 40.

von der Theologie als verkappter Anthropologie und von der Religion als Traum (43) durchgeführt. Nur hat Freud mit seinem Seelenmikroskop diese Annahmen in manchem Punkt außerordentlich verfeinert und gekräftigt. Hierüber darf man sich keinerlei Täuschung hingeben. Schon allein die Darlegung der latenten Wünsche und ihrer Umarbeitung zum Zwecke der Bewußtmachung, sowie die Enthüllung der Ödipussituation, des verdrängten Sadismus und Masochismus machen es ganz und gar unmöglich, Wunschvorkehren bei der Religionsbildung zu leugnen. Erklärt sich aber hieraus das ganze religiöse Denken? Und ist dieses Verwechseln von Wünschen und Sein Sondergut der Religion? Oder sollten in Religion und Wissenschaft, ja sogar letztlich in Kunst und Moral die Zurückdrängung des Wunschdenkens durch das Realdenken und die Mobilisation des Realdenkens durch das Wunschdenken das Ideal bilden, dem die Geistesentwicklung keuchend, hoffend und immer wieder schmerzlich enttäuscht entgegenstrebt?

Bevor wir uns der Untersuchung zuwenden, sehen wir uns nach einem gemeinsamen Ausgangspunkt um. Nie vergesse ich jenen sonnigen Sonntagvormittag des Frühlings 1909 im Belvederepark in Wien, als Prof. Freud mich in seiner lieben, väterlichen Weise auf die Gefahren der von ihm betriebenen Forschung hinwies. Schon damals erklärte ich mich bereit, das mir teure Pfarramt niederzulegen, wenn es die Wahrheit erheische. Einen Glauben verkündigen, den die Vernunft widerlegt, oder den Kopf zur Wohnung des Unglaubens, das Herz zu einem Sitz des Glaubens einzurichten, dies schienen mir Jongleurtricks, mit denen ich nichts zu tun haben wollte. Ich wüßte nicht, was ich an dieser Stellung zu ändern hätte. Für Illusionen setzt man seine Seele nicht ein.

Ich kann Freud ein gutes Stück weit entgegenkommen (Feuerbach hat auch bei Theologen mit seiner psychologischen Kritik religiöser Lehren Beifall gefunden).[1] Daß die Vorstellungen von Gott und Jenseits vielfach mit Farben der Wunschpalette gemalt sind, wußte ich von jeher. Als ich zum ersten Male in einer halluzinierten Gottesvorstellung die Züge des Vaters, verschiedener Pfarrer usw.,[2] dahinter die Regie des Hasses auffand, war mir die Klarheit, mit der sich der Zusammenhang nachweisen ließ, recht interessant, aber etwas unerhört Neues und Unerwartetes empfing ich nicht. Daß im walfischreichen Jenseits der Eskimo, in den grünen, zu Skalpgewinn einladenden Jagdgründen der Indianer, im metgesegneten,

1) O. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl., 449.
2) Pfister: Die psychoanalytische Methode. 3. Aufl., 222 f.

turnierholden Walhall der Germanen sich die Wünsche ihrer Urheber ebenso spiegeln, wie im Betsaalhimmel des Pietisten oder im Jenseits Goethes mit seinem sittlichen Entscheidungskampf, wußte ich längst.

Nemesis wollte, daß auch die von mir analysierten Gottesleugner außerordentlich oft vom Wunschdenken geleitet waren. Welcher Analytiker hätte nicht oft Atheisten gefunden, deren Unglaube verkappte Vaterbeseitigung war? Ich würde es aber für falsch halten, alle Ablehnung der Religion in das Wunschschema zu pressen.

Und sehen wir uns die Wünsche, die zur Religion führen, etwas näher an! Es ist zuzugeben, daß sie anfänglich großenteils egoistischer Natur sind. Verhielte es sich bei der Wissenschaft etwa anders? Könnte man vom Primitiven einen uninteressierten Wissensdurst erwarten? Schon beim sogenannten Naturmenschen sehen wir, wie sich in Kultus und Glaube das sittliche Bedürfnis regt, z. B. das Bedürfnis nach Sühne begangenen Unrechts (z. B. der Todeswünsche gegen den Vater). Mit der sittlichen Entwicklung reift auch die religiöse. Die selbstischen Wünsche treten mehr und mehr zurück, wenn es auch immer wieder Rückfälle in egoistisches Denken gibt, ein Zeichen dafür, daß das Wilde und Primitive sich schwer ausrotten läßt.

Die klassischen Propheten Altisraels verzichten auf persönliche Fortdauer nach dem Tode; so sehr ging ihr Dichten und Trachten in ihrem Volke auf.

Im Evangelium sehen wir die Triebwünsche machtvoll bekämpft, und zwar um so stärker, je mehr die Entwicklung Jesu in stetem Kampf mit der Überlieferung fortschreitet. Den Lohngedanken, den Rassengedanken, die sinnlich gefärbte Jenseitsvorstellung sehen wir zurückgedrängt, und zwar den Lohngedanken nach Ansicht der Psychoanalyse weit geschickter und weiser, als in der rigorosen, die Liebe verständnislos ausschüttenden Philosophie des kategorischen Imperativs. Was Jesus im Namen seiner Religion fordert, ist dem Egoismus großenteils direkt entgegengesetzt, wenn auch Jesus mit großer Weisheit die Selbstliebe keineswegs ächtet, und dem Masochismus, wie ihn die Asketen übten, keinerlei Vorschub leistet. Die Sanftmut und Demut, die Selbstverleugnung und Ablehnung des Schätzesammelns, die Hingabe des eigenen Lebens um der höchsten sittlichen Güter willen, kurz die ganze Lebenshaltung, wie sie der Gekreuzigte von Golgatha von seinen Jüngern fordert, ist den Gelüsten der ursprünglichen Menschennatur diametral entgegengesetzt. Sie entspricht jedoch einer höheren Auffassung der Menschennatur, wie sie gewiß nicht aus den niedrigen Triebansprüchen, sondern nur aus einem unter herben Nöten er-

kämpften, einer grandiosen intuitiven Anthropologie und Kosmologie entsprungenen Idealrealismus hervorgehen konnte. Im Gebet Jesu verschwindet alles Egoistische — die Bitte ums tägliche Brot, dieses Subsistenzminimum, ist nicht mehr egoistisch, die universellen ethischen Ideale herrschen, und zu oberst steht die Beugung unter den göttlichen Willen („Dein Wille geschehe!"). Buddhistische Wunschlosigkeit ist dies nicht, aber dafür auch nicht pathogene Introversion.

Die Behauptung, daß nach christlicher Auffassung alles dasjenige, was das Erdenleben dem Christen versage, das Jenseits wiedergebe, ist falsch. Der Verzicht auf die Betätigung der Sexualität wird nach dem Islam, aber keineswegs nach dem Christentum im Jenseits eingeholt. Jesus betont ausdrücklich, daß sinnliche Erwartungen vom Leben nach dem Tode auszuschalten seien (Matth. 22, Vers 30). Sein höchstes Ideal, das Gottesreich, hat die Erde zum Schauplatz und ideale ethische und religiöse Güter, die mit Triebwünschen nichts zu tun haben, zum Inhalt.

Aber, wendet der Gegner vielleicht ein, entspringt die Religion dann nicht wenigstens Wünschen höherer Art? — Ich entgegne: Man muß sich den Unterschied zwischen Wunsch und Postulat klar machen. Der Wunsch geht in der Halluzination u. a. durch Freud uns verständlich gemachten Erscheinungen auf Befriedigung aus, ohne sich um die wirklichen Verhältnisse zu kümmern. So kennen wir auch viele religiöse Phänomene, die diesen illusorischen Sprung vom Begehren zur Annahme eines Seins machen. Es wird aber niemand behaupten, daß jeder Wunsch nur auf solche illegitime Weise zur Befriedigung gelange. Man kann sehr wirklichkeitsgerecht auf Befriedigung seiner Wünsche ausgehen.

Jesus verspürte in sich Liebesimperative, die der geheiligten Überlieferung widersprachen. Wir können noch genau das Stadium beobachten, in welchem er die Ansprüche der inneren Forderung mit derjenigen des „mosaischen" Gebotes in Einklang setzen zu können glaubte (Matth. 5, Vers 17—22). Allein, wie wir schon vernahmen (Vers 27ff., 33ff., 38ff.), drang diese Betrachtung nicht überall durch. Es mußte zum offenen Bruche kommen. Das innere Gebot mußte das äußere umstoßen. Dann aber mußte diese innere sittliche Notwendigkeit selbst von Gott herstammen. Und weil sie auf Liebe ausging, mußte Gott als liebend, nicht mehr als der strenge, eifersüchtige Gott des Alten Testamentes, erscheinen. Damit zerfiel auch, wie oben gezeigt wurde, der angsteinflößende Zwangscharakter der Thora.

Wenn wir diesen Vorgang, der sich in Jesu Seele intuitiv, inspiratorisch abspielte, in schwerfällige Erkenntnisakte übersetzen wollen, so kommen

wir auf den Weg des Postulates. Dieses sagt nicht: ich wünsche dies und das, folglich ist es wirklich. Vielmehr folgert es: dies und das ist; was muß ich als wirklich denken, damit dieses bestimmt Existierende verständlich wird, wirklich werden konnte und wirklich sein kann? Das Postulat geht von Seiendem aus, das als gesichert anerkannt oder vorausgesetzt wird und schließt auf anderes Seiende, das sich aus dem ersteren logisch notwendig ergibt.

Die Naturwissenschaft mit ihren Hypothesen, die bei genügender Erhärtung zu Theorien weitergebildet werden, geht in gewissem Sinne einen ähnlichen Weg. Nur handelt es sich hier um Existentiale, von denen aus zu anderen Existentialen fortgeschritten wird. Im Postulat dagegen bildet den Ausgangspunkt eine Wertung oder ein Imperativ. Kant z. B. betrachtet das kategorische „Du sollst!" als den archimedischen Punkt und postuliert von ihm aus einen Gesetzgeber. Ich selbst ging von einer anderen ethischen Gewißheit aus, die sich mir gerade bei der psychoanalytischen, wie bei der soziologischen Betrachtung aufgedrängt hatte: von der Bestimmung zur Liebe gegen den Nächsten, sich selbst und das absolute Ideal. In dieser Norm, die sich aus der Eigenart des Menschen ergibt, weil in ihrem Sein ein Sollen liegt, fand ich den Ort, von dem aus ich auf ein Absolutes als den Ursprung des Seins und Sollens, wie überhaupt aller Werte, schließen mußte. Diese philosophische Operation ist grundsätzlich nichts anderes als die erlebnismäßig-intuitive Gottesgewißheit Jesu. Daß dabei eine Menge von Wünschen des eigenen Geschmackes, ja sogar manche „Bedürfnisse" der harten Wirklichkeitserkenntnis geopfert werden müssen, liegt auf der Hand. Und wenn der Seinsgrund der Bestimmung zur Liebe im höchsten Sinne selbst als geistig und liebend angesetzt wird, ist dies denn wirklich denkwidrig?

Weiterhin erhebt sich die Frage: Ist nicht auch in der Wissenschaft die sinnbildliche Phantasie ein scharadenartig verkleideter Träger gültiger Erkenntnis? Arbeitet nicht auch das wissenschaftliche Denken mit den vielsagenden und zugleich vielverbergenden Herolden des Anthropomorphismus?

Ich beginne mit dem zuletzt aufgeworfenen Problem. Noch entsinne ich mich des frohen Erstaunens, mit dem ich im ersten Jahrgang der „Imago" Robitseks bedeutsame Studie über das wissenschaftliche Schaffen des Chemikers Kekulé von Stradowitz las.[1] Die Struktur- und Benzoltheorie

1) A. Robitsek: Symbolisches Denken in der chemischen Forschung. Imago I, 83—90.

entstanden danach aus visuellen Phantasien von tanzenden Pärchen und Schlangen; aber der wache Verstand mußte die Träume prüfen.

Man muß sich davor hüten, alle primitiven Vorstellungen, die uns Realdenkern des zwanzigsten Jahrhunderts phantastisch vorkommen, sogleich als Wunschprodukte anzusehen. Wenn der Wilde im kochenden Wasser ein lebendes Tier vermutet, welcher Wunsch sollte ihn dabei leiten? Lag es nicht für ihn nahe, das unbekannte Sieden analog der ihm bekannten, durch ein verborgenes Tier verursachten Wasserbewegung zu erklären?

Und wenn in die Naturerscheinungen und -vorgänge menschenähnliche Kräfte und Wesenheiten projiziert werden, ist dies eine Sonderaktion der Religion, oder finden wir diesen auf Analogieschlüssen beruhenden Prozeß nicht selbst in den stolzesten Hallen der Naturwissenschaften, ja selbst des noch strenger disziplinierten philosophischen Denkens? Wir reden von „Kraft", „Ursache", „Wirkung", „Gesetz" und hundert anderen Begriffen, die von der Erkenntnistheorie längst als ziemlich plumpe, wenn auch unentbehrliche Anthropomorphismen erfunden worden sind. Ist der Begriff der „Zensur" nicht ebenso geartet?

Die Geschichte der Wissenschaften ist ein fortwährender Kampf mit Anthropomorphismen und anderen unerlaubten Projektionen bekannter Tatsachen in unbekannte. Warum sollten Religion und Theologie eine Ausnahme bilden?

Die Frage ist nun aber, ob die Theologie, die sich mit der Religion beschäftigte, mit einem Fuße im Stadium der Wünsche stecken geblieben sei. Wenn sie es wäre, so fürchte ich ernstlich (oder sollte ich es hoffen?), sie teilte dieses für eine Wissenschaft klägliche Los mit den übrigen Wissenschaften, die Naturwissenschaften und die Geschichte nicht ausgeschlossen. Von der Philosophie kann ich es ganz bestimmt versichern[1] und mag ein Plus von reiner Gegenständlichkeit den streng exakten Naturwissenschaften zugebilligt werden können, es fehlt ihnen eben doch das, was der Empiriokritizismus so leidenschaftlich und erfolglos suchte: Die reine Erfahrung, aus der die Zusätze menschlicher Subjektivität ausgemerzt wären. Dafür endigt die naturwissenschaftliche Betrachtung bei der bitteren Einsicht, nur ein Flecklein Oberfläche zu erkennen, das erst noch als gleißender Schein zugestanden werden muß. Die Farben verflüchtigen sich in „Ätherschwingungen", wobei man resigniert hinzufügt, daß der Äther ein sehr zweifelhafter Hilfsbegriff sei, die Töne entpuppen sich als Luftoszillationen, deren

1) Vgl. meine Schrift „Zur Psychologie des philosophischen Denkens". Bircher, Bern und Leipzig.

Vereinigung zur Melodie oder Symphonie in den Akten und in der Welt der Naturwissenschaften keinen Raum hat, das Atom, das in mehrtausendjährigem Experimentieren und Denken als schlechthin einfaches und unveränderliches Wirklichkeitsklötzchen anerkannt und zum Träger einer angeblich naturwissenschaftlich gesicherten Weltanschauung erhoben worden war, geht eines Vormittags in die Brüche, wie ein Brocken Steinkohle, ja es verwandelt sich in ein anderes Element; das Naturgesetz enthüllt sich der neueren naturwissenschaftlichen Kritik als ein Produkt des Wunsches, daß ein Vorgang sich unter gleichen Bedingungen immer gleich vollziehen müsse — man bedenke doch die Verlegenheit der Maschinen- und Brückenbauer, wenn es sich anders verhielte! Wenn die umstürzlerischen Ansichten der neuesten und kritischen Naturwissenschaften etwas Sicheres ergeben haben, so ist es die Einsicht, daß wir auf ihrem Gebiete bis zum Hals im Wünschen stecken geblieben sind, und der Pragmatismus, man mag ihn noch so naserümpfend abweisen, hat doch wenigstens das Gute an sich, daß er das Interesse des praktischen Amerikaners an einer ausgiebigen Nutznießung der Wirklichkeit, also den Wunschhintergrund des Erkennens entschleierte.

Die Theologie hat sich über eine nicht geringe Bereitwilligkeit und Fähigkeit zur Preisgabe des Wunschdenkens reichlich ausgewiesen. Ich glaube dies jedoch zweckmäßiger am Schluß unserer freundschaftlichen Auseinandersetzung dartun zu können. Mit der Theologie unterzog sich aber auch die Religion den durchgreifendsten und für das Wünschen schmerzlichsten Opfern.

Man darf ferner nicht übersehen, daß die Religion von Anfang an das Wissen um die Natur und die Werte reichlich in sich aufzunehmen vermochte. Wer über die stille stehende Sonne des Josua spottete, hätte beachten sollen, daß der Begriff einer festgefügten und geschlossenen Naturordnung zu jenen Zeiten noch nicht existierte, sondern erst über zweieinhalb Jahrtausende später in die Wissenschaft eintrat, bis sie vor kurzer Zeit an Kredit wieder nicht unbeträchtlich verlor. Die Christenheit sträubte sich lange, allzu lange gegen Kopernikus und die Entwicklungslehre, aber sie fand sich schließlich mit ihnen ab. Daß sie nicht alle wissenschaftlichen Tagesmoden mitmacht, darf man ihr nicht verübeln. Eine Reihe hervorragender Naturforscher bis auf die Gegenwart finden keinerlei Schwierigkeit, Religion und Naturwissenschaft in Einklang zu setzen, während Halbgebildete allerdings viel leichter als große Forscher vom Range Freuds die Inkompatibilität beider am Biertisch auskündigen.

Bewiesen ist damit für die Wahrheit oder Unwahrheit der Religion nichts.

Wie verhält es sich aber mit den Widersprüchen des religiösen Denkens? Ich sprach bereits vom redlichen Bestreben der neueren Theologie, sie zu überwinden. Ob es gelungen ist, läßt sich schwer entscheiden. Ich glaube, zu einer Religiosität gelangt zu sein, die der Widersprüche Herr wurde, wenn auch ungelöste Rätsel, wie auf jedem anderen Gebiete menschlichen Denkens, auf Schritt und Tritt übrig geblieben sind. Aber nun kehre ich den Spieß um und frage: Strotzt denn die Erfahrungswissenschaft nicht von faustdicken Widersprüchen? Ich will nicht einmal auf Begriffskrüppel, wie den Äther, hinweisen, der Stoff sein soll, ohne aus Atomen zu bestehen, und der dennoch von den honettesten Naturforschern als Standesherr mit untertänigster Verbeugung begrüßt wurde. Aber vielleicht macht es doch einigen Eindruck, daß sehr bedeutende Natur- und Seelenforscher, wie z. B. Herbart und Wundt, der Philosophie keine andere Aufgabe zuweisen, als die, die in den Erfahrungsbegriffen liegenden Widersprüche zu beseitigen und die bereinigten Erfahrungsbegriffe miteinander in Einklang zu bringen. Da sollte man doch wohl auch mit der Religion der Ungebildeten und der Theologen etwas nachsichtiger verfahren.

Da Freud auf die einzelnen Widersprüche nicht einzutreten gedachte und sich darauf beschränkt, die meisten religiösen Lehren für unbeweisbar und unwiderlegbar zu erklären (50, 52), so kann ich auf eine Verteidigung des religiösen Realitätsdenkens im Einzelfalle nicht eintreten. Wenn man daran denkt, wie bescheiden die heutige Naturwissenschaft über den Bereich des wirklich Beweisbaren denken gelernt hat, so wird man zugeben, daß in unserem Problem größte Vorsicht dringend angezeigt ist, damit man doch ja nicht von anderen Fakultäten verlange, was man in der eigenen selbst nicht leistet, und anderen vorwirft, was man selbst begeht. Mit welcher vorbildlichen Zurückhaltung redet Freud von der Bewiesenheit seiner Aufstellungen! Auch müssen wir uns sehr davor hüten, Übereinstimmung der Gelehrten für Abgeklärtheit und Gültigkeit einer Lehre zu halten. Sie ist sehr oft nur eine Ermüdungserscheinung, und die Füße der Totengräber stehen vielleicht bereits vor der Tür.

Bei diesem Sachverhalt, der unsere wirklich wissenschaftlichen Aktiva gegenüber den Passiva etwas bedenklich erscheinen läßt, müssen wir uns vor der Gefahr der Mogelei erst recht hüten. Durch Wunschdenken und Zulassung von Widersprüchen würde man seine Bilanz nicht günstiger gestalten, wohl aber seinen Kredit noch mehr gefährden. Aber man sieht auch keinen Grund, sein ganzes Vermögen auf der einen Bank der Wissenschaft anzulegen und alle übrigen Kulturgüter für überflüssig auszugeben. Davon später.

Wenn Freud der Religion halluzinatorische Verworrenheit vorwirft, so hat er für einzelne, ja viele Formen von ihr unzweifelhaft recht. Allein, trifft dies auf alle Gestaltungen der Frömmigkeit zu? Ich sehe es nicht ein. Wieder scheint der große Meister ganz bestimmte Formen vor Augen zu halten und zu verallgemeinern. Ich glaube fast, er war in protestantischen Gottesdiensten ein seltener Gast und hat auch die kritische Theologie selten mit seinem Besuche beehrt. Gerade wir Analytiker, die wir zum ersten Male mit der Psychologie des Genialen restlos ernst machen, wissen übrigens sehr genau, daß hinter der halluzinatorischen Verworrenheit sehr Großes und Tiefes liegen kann. Wenn Paulus bezeugt, daß seine Predigt vom Kreuz den Heiden eine Torheit sei (1. Korr. 1, Vers 23), so ist ihm dies kein Gegenargument. Mir ist ein schöpferischer dionysischer oder apollinischer Feuergeist, der seine Offenbarungen nicht als abgeklärten Wein, sondern als gärenden Most ausschenkt, viel wertvoller, als ein nüchterner Gelehrter, der seine Lebenskraft in steriler Begriffsjonglistik und pedantischer Genauigkeit verzehrt. Der Grad der Vernünftigkeit ist nicht notwendig der Maßstab des Wertes. Die stürmische Jugend mit ihren Tollheiten und Torheiten hat vor dem besonnenen Alter denn doch auch nicht wenig voraus. Man kann mit dem Trinken und Essen nicht zuwarten, bis die Herren Physiologen ihre Nahrungsmittelanalysen vollzogen und ihre Ernährungstheorien zu männiglicher Befriedigung ausarbeiteten. Die radiumhaltigen Bäder leisteten ein paar Jahrhunderte gute Dienste, bevor man das Radium und damit die Ursache der Heilerfolge entdeckte. Ist es undenkbar, daß auf geistigem Gebiete das Wissen um die Ursachen mühsam keuchend dem Besitz wertvoller Güter nachhinkte? Mir will, offen gestanden, vorkommen, daß wir im heutigen Protestantismus mit seiner unerhört strengen und scharfen Kritik eher zu wenig, als zu viel von der platonischen Raserei und vom paulinischen Skandalon übrig behielten. Und doch kann ich nicht anders, als das Realprinzip an meinem Orte mit unerbittlicher Strenge durchzuführen, wenn auch in beständiger Sorge, kostbares Gut aus den Maschen der wissenschaftlichen Begriffsbildung zu verlieren.

Und vergesse man nicht: Wissenschaftliche Hypothesen kann man ablehnen; in den praktischen Fragen, von deren Beantwortung der Lebensausbau abhängt, muß man Stellung beziehen, auch wo stringente Beweise fehlen. Wie sollte man sonst eine Familie gründen, einen Beruf ergreifen usw.? So liegt auch in der Religion ein Vertrauen; aber wehe dem, der nur nach Wünschen heiratet, einen Beruf wählt und einen religiösen Glauben annimmt, ohne der Wirklichkeit peinlich genau Rechnung zu tragen!

4) Die Religion als denkfeindlich

Daß die Religion an sich denkfeindlich sei, will mir nicht eingehen. Freud schreibt: „Wenn wir die Frage aufwerfen, worauf sich der Anspruch der religiösen Lehrsätze, geglaubt zu werden, gründet, so erhalten wir drei Antworten, die merkwürdig schlecht zueinander stimmen. Erstens, sie verdienen Glauben, weil schon unsere Urvorväter sie geglaubt haben, zweitens besitzen wir Beweise, die uns aus eben dieser Vorzeit überliefert sind, und drittens ist es überhaupt verboten, die Frage nach dieser Beglaubigung aufzuwerfen" (40). Zugegeben, daß solche schauderhafte Argumentationen da und dort aufgetaucht sind. Aber welcher gebildete Christ wollte sich damit heute abspeisen lassen? Wir Protestanten sicherlich nicht. Wir kritisieren Bibel und Dogmen so radikal, wie Homer oder Aristoteles. Was die Katholiken anbetrifft, so setzen sie ihrer Dogmatik doch wenigstes eine Apologetik voran, die den Ansprüchen der Vernunft Genüge leisten will. Man mag als Philosoph ihre Denknotwendigkeit bestreiten, als Schüler Freuds sie als Rationalisierung diagnostizieren, als Protestant wenigstens einen Teil von ihr als *lettre de cachet* ablehnen, es bleibt doch immer noch eine Denkarbeit übrig, die Achtung gebietet.

Wir Protestanten wissen viel zu gut, wieviel wir dem Denken für unsere Religion zu verdanken haben, als daß wir ihm vollen Spielraum versagen wollten. Wenn auch Luther der Vernunft die ihr zukommenden Rechte nicht einräumte, so war er doch Theologe und wissenschaftlicher Denker, sonst wäre er niemals Reformator geworden. Zwingli ging durch die humanistische Schule hindurch, was seiner Theologie und Frömmigkeit nicht nur ihre Milde, sondern auch ihre Klarheit eintrug. Sogar der finstere Calvin, Genfs unheimlicher Großinquisitor, hat sein juristisches Denken seiner festungsähnlichen Theologie zugänglich gemacht. Die Religion der Reformatoren war auch das Ergebnis ihres wissenschaftlich geschulten Professorendenkens. Die neuere Theologie, die in radikaler Verneinung Erkleckliches leistete und noch leistet, ist sich bewußt, gerade durch ihr strenges Realdenken der Religion die trefflichsten Dienste zu leisten.

Vom Verbot, über religiöse Dinge nachzusinnen, habe ich in meiner Umgebung nie etwas zu hören bekommen. Im Gegenteil fordern wir protestantischen Pfarrer von unseren Schülern freies kritisches Denken. Bei den Seelsorgern freier Richtung ist dies selbstverständlich, aber auch von vielen konservativen ist es mir bekannt. Wir beruhigen erschreckte Personen, die in Glaubensnöte gerieten, mit der Versicherung, daß Gott den aufrich-

tigen Zweifler liebe und daß ein durch Denken gefestigter Glaube viel mehr wert sei, als ein einfach übernommener und angelernter. Wir fordern und pflegen freies Denken auch in der Religion der Erwachsenen.

Das Denken soll nach Freud durch die Religion geschwächt werden. Freilich fügt er alsbald hinzu, vielleicht sei die Wirkung des religiösen Denkverbotes nicht so arg, wie er annehme (78). Aber immerhin hält er dafür, es lohne sich, den Versuch einer vom süßen Gift (80) der Religion freien Erziehung zu machen (79). — Geschichtlich sei darauf hingewiesen, daß doch unbestreitbar eine lange Kette der tiefsten und freiesten Geister, die das Geistesleben der Menschheit enorm bereichert haben, gleichzeitig der Religion und der Wissenschaft beipflichteten, der Religion oft mit größter Innigkeit, und ich kann nicht glauben, daß Freud annimmt, sie hätten noch Größeres geschaffen, wenn sie von Religion nie etwas gehört hätten. Mediziner wie Hermann Lotze, Wundt, Kocher, Physiker wie Descartes, Newton, Faraday, Robert Mayer, Chemiker wie Justus Liebig, Biologen wie Oswald Heer, Darwin, Pasteur, K. E. von Bär, Mathematiker wie Leibnitz, Pascal, Gauß, Geographen wie Ritter, Historiker wie Johannes von Müller, Carlyle, Niebuhr, L. von Ranke, Staatsmänner wie Lincoln, Gladstone, Bismarck, Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Ruskin, Eucken, Bergson, Dichter wie Goethe, Schiller, Rückert, Bitzius, Gottfried Keller, K. F. Meyer, Geibel — ich greife aus einer langen Kette glänzender Namen nur hastig einige wenige heraus — verraten doch wohl keine Intelligenzdefekte, obwohl sie an Gott glauben, und ich wüßte wirklich nicht, was zu der Annahme berechtigte, ihr Geist hätte sich zu noch größeren Taten aufgeschwungen, wenn ihnen die Religion nie begegnet wäre. An religiöser Innigkeit steht ein Teil der Genannten sicherlich sehr weit über dem Durchschnitt der Gläubigen, während man angesichts ihrer gedanklichen Großtaten eigentlich das Gegenteil annehmen müßte, wenn die Verdummungsgefahr mit der Religion so eng verknüpft wäre.

Wir dürfen auch jetzt schon darauf hinweisen, wie noch in jüngster Vergangenheit bedeutende Naturforscher gerade durch ihr Denken zur Gewißheit oder doch Wahrscheinlichkeit eines aufbauenden Weltwillens kamen (Einstein, Becher, Driesch). Aber auch auf diese Autoritäten werden wir den Wahrheitsbeweis der Religion nicht gründen.

Freud legte früher Gewicht darauf, daß der Denkdrang der Kinder geschädigt werde, wenn man die Frage nach der Entstehung der Naturgegenstände mit dem summarischen Hinweis auf Gott beantworte. Ich

pflichte ihm bei, möchte aber fragen, ob das Ergebnis ein anderes ist, wenn man sagt: Die Natur hat sie geschaffen, und betone, daß man im Religionsunterricht stets darauf hinweist, wie Gott im Naturgeschehen und durch menschliches Tun wirkt.

Ich selbst erinnere mich, wie mein eigenes Denken durch die Religion reich befruchtet wurde. Unzählige Denkprobleme, die nun eben doch einmal bearbeitet werden müssen, weil man auch gegenüber dem Leben nicht Vogel Strauß spielen darf, wurden angeregt, prachtvolle historische Gestalten mir dargeboten, der Sinn für Größe und sittliche Notwendigkeit ausgebildet. Ich würde es als einen unersetzlich schweren Verlust empfinden, wenn man die religiösen Erinnerungen aus meinem Leben reißen würde. Auch daß man mir die Bibel als unfehlbares Wort Gottes hinstellte, schärfte mein Denken; noch erinnere ich mich, wie ich als Zwölfjähriger nach einer Lektüre der Sintflutgeschichte ins Zoologische Museum lief, um die Maße der Arche mit denjenigen jener Glasschränke zu vergleichen und hierauf eine kindliche Entwicklungslehre aufzustellen, aber gleichzeitig der Bibel gegenüber eine skeptische Haltung einzunehmen, die später in freie Kritik überging.

Was sodann das von Freud vorgeschlagene Experiment eines religionslosen Unterrichtes anbetrifft, so ist es ja schon sehr oft gemacht worden und wird in kommunistischen Kreisen seit vielen Jahren massenhaft angestellt. In meinen Analysen hatte ich öfters mit religionslos Erzogenen zu tun, kann aber wirklich nicht versichern, daß ich ein Plus von Intelligenz, beziehungsweise eine vorteilhaftere Entwicklung der Denkanlagen angetroffen habe, so wenig ich die Gottesleugner unter den Philosophen, etwa einen Karl Vogt oder Moleschott (man kann bedingt auch Häckel hierher rechnen) als die überlegenen erkannt hätte. Die Geschichte hat jedenfalls bisher ein anderes Urteil gefällt.

5) Die Religion als Kulturschutz

Es bleibt uns übrig, die Religion als Kulturschutz zu prüfen. Freud mutet ihr damit eine polizeiliche Mission zu. „Die Religion hat der menschlichen Kultur offenbar große Dienste geleistet, zur Bändigung der asozialen Triebe viel beigetragen, aber nicht genug. Wenn es ihr gelungen wäre, die Mehrzahl der Menschen zu beglücken, zu trösten, mit dem Leben auszusöhnen, sie zu Kulturträgern zu machen, so würde es niemand einfallen, nach einer Änderung der bestehenden Verhältnisse zu streben. Was sehen

wir anstatt dessen? Daß eine erschreckend große Anzahl von Menschen mit der Kultur unzufrieden und in ihr unglücklich ist, sie als ein Joch empfindet, das man abschütteln muß, daß diese Menschen entweder alle Kräfte an eine Abänderung dieser Kultur setzen, oder in ihrer Kulturfeindschaft so weit gehen, daß sie von Kultur und Triebeinschränkung überhaupt nichts wissen wollen" (60).

Ich kann Freud darin vollkommen beipflichten, daß die Religion sich manchmal als Kulturpolizei gar nicht vorzüglich bewährte; aber ich füge bei: Es scheint mir ein Glück, daß es sich so verhält: denn die Religion hat Wichtigeres zu tun, als das Gemisch von Hoheit und Abscheulichkeit, das man heute Kultur nennt, zu beschirmen.

Unter Kultur versteht Freud „all das, worin sich das menschliche Leben über seine animalischen Bedingungen erhoben hat und worin es sich vom Leben der Tiere unterscheidet" (6). Die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation wird abgelehnt. „Die Kultur umfaßt einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, anderseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln" (6 f.).

Ich muß bekennen, daß sich meines Erachtens unter dem, was den Menschen über das Tier erhebt, ungemein viel Schändliches und Schädliches befindet; das Wissen und Können, die Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, die Einrichtungen zur Regelung der sozialen Beziehungen und der Güterverteilung, alles scheint mir so sehr durchsetzt mit Grausamkeit, Ungerechtigkeit, Giftkeimen, daß die Religion wahrlich keine Veranlassung hat, sich für die Erhaltung des Bestehenden, wie es ist, einzusetzen. Krieg, Mammonsgeist, Genußsucht, Massenelend, Ausbeutung, Unterdrückung und unzählige andere Schäden deuten auf die Notwendigkeit, in dem, was man Kultur nennt, zwischen Gutem und des Schutzes Würdigem und Bösem, das bekämpft werden muß, zu unterscheiden. Es scheint mir sogar, daß das ernst genommene Christentum gegenüber unserer veräußerlichten und an inneren Werten, besonders Gemütswerten verkümmerten Kultur sehr tiefe Umwälzungen anstreben müsse, und das Studium der Psychoanalyse hat mich in dieser Ansicht bestärkt. Nicht konservierende Polizei, sondern Führerin und Leuchte zu wahrer Kultur aus unserer Scheinkultur sollte die Religion uns werden.

Es schiene mir auch der Religion unwürdig, wenn man ihr mit Freud

die Aufgabe zuwiese, für die von der Kultur geforderten Triebverzichte Trost zu schaffen, gewissermaßen Maulkörbe oder Handschellen für die asozialen Massen zu liefern (60). Die Bändigung der tierischen Instinkte (soweit sie Menschenwohl und Menschenwürde beeinträchtigen) darf vielmehr nur die Kehrseite zur Lösung einer positiven Aufgabe sein: Die Religion soll die höchsten geistigen und gemütlichen Kräfte entbinden, die höchsten Leistungen in Kunst und Wissenschaft hervortreiben, das Leben aller, auch der Ärmsten mit maximalen Gütern der Wahrheit, Schönheit und Liebe füllen, die realen Lebensnöte überwinden helfen, neue gehaltvollere und echtere Formen des Gesellschaftslebens anbahnen und so ein höheres, innerlich reicheres Menschtum ins Leben rufen, das den wahren Forderungen der Menschennatur und der Ethik besser entspricht als unsere vielgepriesene Unkultur, die schon Nietzsche ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos nannte. Man verkennt das Wesen des Christentums vollständig, wenn man meint, es biete den Himmel als Ersatz für die ihrem Elend überlassene Erde an. „Zu uns komme dein Reich!" betet das Unser Vater und auferlegt die Verpflichtung, für dieses irdische Gottesreich alle Kräfte einzusetzen, wie denn auch die Gebote des Evangeliums sehr diesseitig sind. „Bevor du vor dem Altare opferst, gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder!" fordert die Bergpredigt (Matth. 5, 24). Jesus kann nichts dafür, daß die Christenheit dies so oft mißverstand. Freud hat uns die Möglichkeit verschafft, einzusehen, warum die Intentionen des Stifters der christlichen Religion durch eine zwangsneurotische Entwicklung oft zur Karikatur entstellt wurden.

Es gibt keinen echteren Realismus als das Christentum. Nur darf man nicht vergessen, daß zur Wirklichkeit nicht nur das Handgreifliche, mit dem Riechorgan und anderen Seelenfensterchen Aufnehmbare gehört, sondern auch dasjenige, was hinter den Fensterchen im Grunde der Seele und hinter den Erregungsquellen unserer Sinne steckt. Es bedarf freilich einer etwas tiefer eindringenden Wesensschau und Wertphilosophie, um einzusehen, daß die Vernachlässigung dieser jenseits des Handgreiflichen und Massiven gelegenen höheren Realitäten nur zu einem schlechten Realismus führt. Wir verschieben daher für einen Augenblick dieses Problem.

II

Freuds Scientismus

1) *Der Glaube an die menschheitsbeglückende Wissenschaft*

Dem religiösen Glauben setzt Freud den Glauben an die beglückende Macht der Wissenschaft, unter welcher Freud nur die Erfahrungswissenschaft versteht, entgegen. In ihr ist die Illusion der Wahrheit gewichen. Dabei bereitet ihm die Frage: Was ist Wissenschaft? anscheinend weniger Sorge, als dem Pilatus das parallele Bedenken: Was ist Wahrheit? Freud ist Positivist, und wir können Gott dafür danken. Ohne seine konzentrierte Hingabe an das Empirische wäre er nicht der große Bahnbrecher geworden. Einem so erfolgreichen und genialen Pionier kann man es zugute halten, daß er in dem Augenblick, in welchem er die religiöse Illusion zu erdrosseln versucht, die Messianität der Wissenschaft aufstellt, ohne zu beobachten, daß auch in diesem Glauben die Illusion sich breit macht.

Lassen wir zuerst dem Meister das Wort! Freud ist ein viel zu feiner Kopf, als daß er sich dem vulgären unkritischen Glauben an die Allgewalt der Naturwissenschaften blindlings anvertrauen könnte. Er schreckt vor der Frage nicht zurück, „ob unsere Überzeugung, durch die Anwendung des Beobachtens und Denkens in wissenschaftlicher Arbeit etwas von der äußeren Realität erfahren zu können“, eine ausreichende Begründung hat (54). Echt philosophisch fährt er fort: „Nichts darf uns abhalten, die Wendung der Beobachtung auf unser eigenes Wesen und die Verwendung des Denkens zu seiner eigenen Kritik gutzuheißen. Eine Reihe von Unterscheidungen öffnet sich hier, deren Ausfall entscheidend für den Aufbau einer ‚Weltanschauung‘ werden müsse. Wir ahnen auch, daß eine solche Bemühung nicht verschwendet sein und daß sie unserem Argwohn wenigstens teilweise Rechtfertigung bringen wird“ (54 f.). „Aber das Vermögen des Autors verweigert sich einer so umfassenden Aufgabe, notgedrungen engt er seine Arbeit auf die Verfolgung einer einzigen von diesen Illusionen, eben der religiösen, ein“ (55).

Später jedoch wird der Erfahrungswissenschaft ein Optimismus entgegengebracht, der sich bis zu kühnen Zukunftsperspektiven erhebt. Nach Preisgabe der Religion wird der Mensch seine Macht mit Hilfe der Wissen-

schaft erweitern und die großen Schicksalsnotwendigkeiten eben mit Ergebung ertragen lernen (81). Freilich gibt Freud sofort zu, daß vielleicht auch diese Hoffnung illusorischer Natur sei (85). Wie? So müßten wir möglicherweise nur die religiöse Illusion mit der wissenschaftlichen vertauschen? Der Unterschied wäre, daß die eine sicher, die andere vielleicht uns narrt? Wir blieben also noch immer im Zustand der Unsicherheit, und das letzte Wort gehörte der Skepsis, die wenigstens an dem einen nicht zweifelt, daß der Zweifel seine volle logische Berechtigung hat?

Doch Freud zeigt, daß nicht nur die Religion zu trösten vermag. Ritterlich bricht er eine Lanze für den Intellekt: „Die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör verschafft. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch. Dies ist einer der wenigen Punkte, in denen man für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein darf, aber es bedeutet an sich nicht wenig. An ihn kann man noch andere Hoffnungen anknüpfen. Der Primat des Intellekts liegt gewiß in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne. Und da er sich voraussichtlich dieselben Ziele setzen wird, deren Verwirklichung Sie von Ihrem Gott erwarten — in menschlicher Ermäßigung natürlich, soweit die äußere Realität, die 'Ανάγκη, es gestattet —: die Menschenliebe und die Einschränkung des Leidens, dürfen wir uns sagen, daß unsere Gegnerschaft nur eine einstweilige ist, keine unversöhnliche. Wir erhoffen dasselbe, aber Sie sind ungeduldiger und — warum soll ich es nicht sagen? — selbstsüchtiger als ich und die Meinigen. Sie wollen die Seligkeit gleich nach dem Tod beginnen lassen . . ." (87). „Wir glauben daran, daß es der wissenschaftlichen Arbeit möglich ist, etwas über die Realität der Welt zu erfahren, wodurch wir unsere Macht steigern und wonach wir unser Leben einrichten können. Wenn dieser Glaube eine Illusion ist, dann sind wir in derselben Lage, wie Sie, aber die Wissenschaft hat durch zahlreiche und bedeutsame Erfolge den Beweis erbracht, daß sie keine Illusion ist" (89). „Sie wird sich weiter entwickeln und verfeinern. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann" (91).

Mit diesem prächtig folgerichtigen Satz schließt Freud seine Weissagung vom Untergang der Religion und der glorreichen Alleinherrschaft der Wissenschaft. Gott Logos stößt den Gott der Religion vom Throne und regiert im Reiche der Notwendigkeit, über deren Sinn wir einstweilen noch nicht das Geringste wissen.

2) *Historische Beleuchtung*

Nur in aller Flüchtigkeit sei daran erinnert, daß auch dieses Wissenschaftsideal, wie Freud gewiß wohlbekannt ist, auf eine ehrwürdige Vergangenheit zurückblickt. Nur hat der Schöpfer der Psychoanalyse vielleicht eine gewisse Zuspitzung vorgenommen, sofern er in seinem Positivismus den Wissenschaftsbegriff gegenüber der Philosophie stärker abschloß, als bisher gebräuchlich war. Sein Empirismus ist völlig verschieden von demjenigen der englischen Empiriker, die sich mit größter Genauigkeit der Erfahrungswelt bemächtigten, daneben jedoch im Handeln dem natürlichen Instinkt und dem Gewissen, nicht mehr der Wissenschaft, die Führung überließen, oder gar, wie der absolut irreligiös erzogene John Stuart Mill, schließlich doch noch die Anlehnung an die Religion suchten;[1] die „Zukunft einer Illusion" weicht auch gänzlich ab vom Positivismus eines Auguste Comte, der zuerst die mythologische, dann die metaphysische Denkstufe zertrümmert, um das Lob der alleinseligmachenden Einzelwissenschaften zu singen, dann aber doch die Welt vom sittlichen Gefühl des Menschen aus erklären will und eine höchst romantische und phantastische Menschheitsreligion konstruiert, ein recht unterhaltendes Zeugnis dafür, daß er mit seinem entschieden auf breitem Fundament ruhenden Scientismus nicht auskommt. Auch David Friedrich Strauß, der mit seinem mechanischen Materialismus Freud ziemlich nahezukommen scheint, und nur in der Annahme eines „vernünftigen und gütigen Universums" einen Abstecher ins Philosophische macht, den der Gegner der Religionsillusion kaum mitmachen könnte, verlangt nach einer Ethik, die an der wissenschaftlichen Produktion keineswegs volles Genüge findet. Am nächsten von den mir bekannten Philosophen kommt Freud der Baron von Holbach, der bereits die Bildung der Gottesidee aus dem Wunsche ableitet, die Naturmächte durch Vermenschlichung der Beeinflussung durch Gebet und Opfer zugänglich zu machen, die Nützlichkeit der Religion bestreitet, ihr darum den Garaus machen will und die dauernde Glückseligkeit als Ziel des Strebens hinstellt.[2] Daß Freud den Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts als Empiriker turmhoch überragt und sich seiner banalen Metaphysik versagt, ist selbstverständlich.

1) O. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl., 606.
2) R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 208 ff.

3) Freuds Wissenschaftsoptimismus

Wir stehen nun vor der Aufgabe, Freuds Wissenschaftsoptimismus zu prüfen. Zuerst müssen wir klar ins Auge fassen, was er unter Wissenschaft versteht und wie weit sein Optimismus geht.

Zum ersten Punkt erhalten wir keine näheren Aufschlüsse. Bisher war die Haltung des größten unter den neueren Pfadfindern auf dem Gebiete des Seelenlebens der Philosophie gegenüber entschieden ablehnend. Jetzt aber erfahre ich zu meiner Genugtuung, daß Freud der Erkenntnistheorie grundsätzlich Berechtigung zuspricht, sofern sie die Frage, ob wir über die äußere Realität etwas erfahren können, beantworten soll. Zwar entzieht sich Freud, wie wir hörten, bescheiden der Aufgabe; aber er erklärt doch, daß die Wissenschaft sich auf die Darlegung der Welt, wie sie uns infolge der Eigenart unserer Organisation erscheinen muß, beschränken solle (91), und daß das Problem der Weltbeschaffenheit ohne Rücksicht auf unseren wahrnehmenden seelischen Apparat eine leere Abstraktion sei (91).

Da hätte nun Freud eben doch erkenntnistheoretische Resultate ohne vorangehende Erkenntnistheorie geliefert. Er nimmt als selbstverständlich an, daß wir es nur mit der Erscheinungswelt zu tun haben. Allein besteht nicht das Wesen der Wissenschaft überall darin, diese Erscheinungswelt aufzulösen und ihr Abstraktionen gegenüberzustellen, die uns Verständnis für jene Welt der Sinne erst vermitteln? Die Optik löst, wie wir schon hörten, die Farben in Schwingungen farbloser „Körper“ auf, die von der Physik und Chemie ihrer „Körperlichkeit“ wieder beraubt werden und in Energien, Elektronen und andere unkörperliche Abstraktionsgebilde zerlegt werden. Ursächlichkeit sehen und riechen wir nirgends, wir deuten sie in die Erscheinungen hinein.

Man mache sich doch klar, daß der „wahrnehmende seelische Apparat“, auf den nach Freud alle Untersuchung der Weltbeschaffenheit Rücksicht zu nehmen hat, keineswegs ein klares, vor Täuschung geschütztes Gebilde ist. Kann ich Temperaturen mit dem Thermometer messen, ohne der Zuverlässigkeit des Instrumentes gewiß zu sein? Darf man die ganze neuere Philosophiegeschichte, die bei Descartes mit der absoluten Skepsis einsetzt, bei Hume die Illusion der gesicherten Ursächlichkeit zerschlägt, bei Kant die Illusion des Erfahrungswissens als einer Erfassung der Welt an sich umstürzt und in der neuesten Naturwissenschaft eine wahre Götzendämmerung heraufbeschwor, ignorieren? Hat man noch nicht eingesehen, in was für wissenschaftliche Labyrinthe man hineingerät, wenn man erkenntnistheoreti-

sche und metaphysische Begriffe unter der trüglichen Spitzmarke der Naturwissenschaft leichtfertig herübernimmt? Vergaß man, wie uns die Naturwissenschaft hinterging mit ihrem Begriff des Naturgesetzes, des Atoms, des Äthers, der Laplaceschen Weltformel usw.?

Naturwissenschaft ohne Metaphysik gibt es nicht, hat es nie gegeben und wird es nie geben. Ich bin selbst durch die Schule des Empiriokritizismus hindurchgegangen und suchte ein paar Semester lang „reine Erfahrung" im Sinne einer Wirklichkeitserkenntnis, die von allen subjektiven Zutaten völlig frei wäre. Eitles Unterfangen! Die Welt ist uns nur durch unsere seelische Organisation hindurch, und zwar nicht nur durch die Tore der Sinne, die ja noch gar keine Erkenntnis gewähren, zugänglich. Unsere Denkkategorien, ob man sie nun in der Weise Kants oder anderswie denkt, wirken immer mit. Also müssen wir Erkenntniskritik treiben. Wir brauchen ferner Begriffe, wie Ursache und Wirkung, so gewiß sie nach ihrer Herkunft als Anthropomorphismen erfunden worden sind, wir brauchen Atome und Moleküle usw. Wer die Abstraktion scheut, muß die Finger von der Wissenschaft lassen. Schon das Messen und Wägen hat mit Abstraktionen zu tun, denn Zahlenbegriffe sind natürlich, wie alle Begriffe, abstrakt. Die Philosophie, die sofort einsetzt, wo die Erfahrung aufhört, ragt in die Erfahrungswissenschaften hinein, und wer sich mit philosophischen Problemen nicht ernstlich auseinandersetzt, tut es eben laienhaft verworren.

Wie soll man ferner das religiöse Problem erledigen können, wenn man die erkenntnistheoretischen Grundfragen außer acht ließ? Ist es nicht einfach ein negativer Dogmatismus, durch einen vom Zaun gerissenen Machtspruch zu erklären, Weltwille und Weltsinn existieren nicht?

Glaubt man, Philosophie sei ein Spleen lebens- und wirklichkeitsferner Köpfe, so sei darauf hingewiesen, daß die Philosophiegeschichte denn doch eine Reihe glänzender Namen von Männern aufweist, die in der Physik, Mathematik, Astronomie usw. Gewaltiges geleistet haben. Wenn heute noch ein Naturforscher vom Range eines Driesch, der zwanzig Jahre ruhmgekrönt Naturwissenschaft getrieben hatte, zur Philosophie übergeht, wenn Psychiater denselben Weg einschlagen, so sollte dies doch merken lassen, daß die Philosophie es nicht nur mit Schrullen und Hirngespinsten zu tun hat, sondern mit einer Wirklichkeit, deren Existenz nicht mit leichter Handbewegung abgetan werden kann. Meines Erachtens steht diese Welt geistiger Ordnung, die aus der Erscheinungswelt geschlossen werden kann, gesicherter vor uns, als die ganz sicher trügerische Sinnenwelt. Man kann es sich ja bequem machen und sich zum Agnostizismus bekennen. Aber

so leicht wird einem auch diese Bankrotterklärung des Denkens nicht gemacht.

So weiß ich denn durch Freuds volkstümlichen Wissenschaftsbegriff nicht, wie weit das Wissen reicht, welchen Zuverlässigkeitsgrad es erwerben kann, und welche Chancen ihm beschieden sind. Wie soll ich also wissen, ob es einen geistigen Urgrund und ordnenden, also denkenden Weltwillen gibt, oder nicht? Wie kann ich wissen, ob die Ausbreitung der Macht durch das Wissen einen Glückszuschuß für die Menschheit bedeutet?

Nun können wir uns auch mit der Wissenschaftsprognose Freuds auseinandersetzen. Man kann nicht von einer rosenfingrigen Eos reden, die er uns schenkt. Freud ist ein viel zu ernster und ehrlicher Mann, um Versprechen abzulegen, die er nicht einlösen zu können überzeugt ist. Der Mensch wird mit Hilfe der Wissenschaft seine Macht erweitern, — wie weit, erfahren wir nicht, — und die großen Schicksalsnotwendigkeiten mit Ergebung ertragen lernen. Dies ist alles, ganz alles. Aber hat nicht Freud schon damit zu viel gesagt? Kann denn nicht die Kultur bald zusammenbrechen? Ist uns nicht von einem Manne, dessen reiches Wissen allseitig anerkannt wird, der Untergang des Abendlandes geweissagt? Ist es undenkbar, daß die nur von der Wissenschaft gelenkte Kultur den wilden Leidenschaften erliegt, nachdem uns der Weltkrieg die in den Tiefen der Völker lauernde Barbarei enthüllt hat? Versichern uns nicht Eduard von Hartmann und viele andere, daß das Wachstum der Wissenschaften nur unser Elend vermehrt? Ist es so sicher ausgemacht, daß der Fortschritt der Wissenschaften die Totalsumme menschlicher Lebensfreude bisher vermehrte, und wenn es bisher so war, ist es sicher, daß es immer so sein wird? Ist es sicher, daß wir uns glücklicher fühlen, als vor hundert Jahren? Ist es wenigstens bei den Gelehrten der Fall? Fühlen sich die Arbeiter dank der Segnungen der Wissenschaft zufriedener, als vor ein paar Menschenaltern? Oder die Handwerker? Oder die Bauern? Was wird aus den schönsten Errungenschaften der Technik, wenn sie in den Dienst menschlichen Geldhungers, menschlicher Grausamkeit, unmenschlicher Genußsucht gezwungen werden?

Freuds Wissenschaftsprognose ruht auf einem bloßen Analogieschluß, den ich nicht für gesichert halte. Er lautet: Weil bisher der Fortschritt der Wissenschaft den Menschen Vorteile brachte, wird es auch inskünftig so sein. Oder besser gesagt, es steckt im Hintergrund ein Glaube an die Wissenschaft, dessen Grundlage Nietzsche mit seinem Falkenblick erspähte und in die Worte brachte: „Man wird es begriffen haben, . . . daß es immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissen-

schaft ruht, — daß wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird ...?[1]

Wissen wir durch einen Orakelspruch, daß das Wissen allzeit zur Hebung des Menschenglückes beitragen wird, auch wenn böse Leidenschaften den Ausschlag geben? Byron klagt: „Der Baum des Wissens ist nicht Baum des Lebens!" Kann exaktes Wissen ihn widerlegen? Und wenn ein Faustischer Wissensdrang uns durchglüht, können uns Naturkunde und Medizin (Philosophie und Theologie scheiden aus) heute befriedigen, oder will auch dem Faust von heute schier das Herz verbrennen?

Freud sieht voraus, man werde die großen Schicksalsnotwendigkeiten mit Ergebung ertragen lernen. Nun, dies konnten manche auch ohne Wissenschaft von jeher, und wenn ich mich auch vor der Seelengröße des Religionslosen beuge, der diese Ergebung auftreibt, wer sagt mir, daß und warum gerade Ergebung das letzte Wort sein muß? Einzelne jagten sich verzweifelt eine Kugel durch den Kopf, obwohl sie auf den stolzen Zinnen der Wissenschaft standen. Andere verrannten sich im wilden Haß gegen das Leben und suchten sich mit Ausschweifungen zu betäuben, andere introvertierten mit und ohne gefällige Einladung in weltfeindliche Mystik usw.

Ob nicht hinter Freuds Glauben an den Endsieg des Intellekts der Wunsch steckt und seine Weissagung vom Ende einer Illusion den Aufmarsch einer neuen, nämlich wissenschaftlichen Illusion einschließt? Daß der Aufmarsch bei Freud nicht mit klingendem Spiel und Fahnenschwenken vor sich geht, sondern sehr gedämpft und mit tastenden Schritten, stimmt zu seiner Demut; aber ich kann mich nicht anschließen, gerade weil mir das Realprinzip warnend in den Weg tritt.

4) *Freuds Glauben an die Suffizienz der Wissenschaft*

„Eine Illusion wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie (die Wissenschaft) uns nicht geben kann" (91). In diesen Worten gipfelt Freuds Glaubensbekenntnis. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er das Wissen von der Welt im Auge hat. Die Anlage des

1) Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Taschenausgabe. Bd. 6, 301.

ganzen Buches verrät aber, daß er dabei, wie schon früher (81), auch an den vollgültigen Ersatz für das, was die Religion ihren Gläubigen bot, denkt.

So freudig und begeistert ich Freud auf den wundervollen Pfaden seiner Erfahrungswissenschaft folge, an dieser Stelle ist es mir unmöglich, mit ihm Schritt zu halten. Hier versteigt sich Freuds strahlender Intellekt zum Intellektualismus, der, von seinen Erfolgen berauscht, seine Grenzen vergißt.

Wir Menschen sind nicht nur Denkapparate, wir sind lebende, fühlende, wollende Wesen. Wir brauchen Güter und Werte, wir müssen etwas haben, das unser Gemüt befriedigt, unser Wollen belebt. Auch das Denken muß uns Werte darbieten, logische, aber auch andere. Haben wir nicht in den Analysen oft mit klar denkenden Menschen zu tun, die bei ihrem Denken fast verhungern und verzweifeln? Tragen wir nicht in uns ein Gewissen, das uns richtet oder belohnt? Ist nicht gerade durch die Psychoanalyse die Gewalt des Schuldgefühles bewiesen? Zeigt nicht Freud deutlicher als irgend jemand in der Welt die ausschlaggebende Bedeutung der Wertung, der Gefühle, Affekte und Triebe?

Bekanntlich versteht der Intellekt nicht zu werten. Der schärfste Verstand kann nicht angeben, ob eine Sinfonie von Mahler oder ein Gemälde von Hodler schön sei. Der gescheiteste Mensch kann ohne inneren Widerspruch einen gemeinen Verrat begrüßen und über einen Heldentod im Dienste der Wahrheit spötteln. Ein herzloser Schuft kann über eine klarblickende Intelligenz verfügen, und ein geistig Schwacher über eine Perfidie sich empören. Die Wissenschaft ermangelt der Fähigkeit, ästhetische und ethische Größen einzuschätzen. Ja, man meint noch immer des Aristoteles Definition des Gehirnes als eines Kühlapparates nachklingen zu hören, wenn das Denken — nicht nur bei Spinoza — als eine gefühlsdämpfende Funktion charakterisiert oder gepriesen wird.

Daß Freud die Gemütswerte, von denen sein eigenes Leben einen so wundervollen Reichtum aufweist, in seinem wissenschaftlichen Lebensaufbau irgendwo unterbringen muß, liegt auf der Hand. Aber ich finde den Ort in seinem Wissenschaftsbegriff nicht.

Ich sehe auch nicht, wo er die Tempel der Kunst stehen läßt. Wäre die Kunst wirklich nur ein Zeichen von Unanalysiertheit und Schwäche? Könnte die Wissenschaft uns den Verlust Beethovenscher Sinfonien oder Regerscher Sonaten ersetzen? Und die herrlichen Werke ägyptischer, hellenischer, christlicher Kunst, wir sollten sie opfern gegen wissenschaftliche Lehrsätze und Erfindungen? Die herrlichen Dome und Kathedralen, die den Stolz und die Wonne unseres Geschlechts ausmachen, die von christlichem

Fühlen eingegebenen Gemälde eines Fra Angelico, Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer, Holbein, bis auf Gebhardt, Thoma, Steinhausen, die Pietà eines Michelangelo, der Schächer oder verlorene Sohn eines Meunier usw., das alles sollte verschwinden? Der Born christlicher Poesie, wie er in Lessings Nathan, Goethes Faust, Dostojewskis Idiot, Tolstojs Auferstehung usw. seine Silberwellen entsendet, müßte versiegen, und statt der grünen Weiden bliebe nur noch übrig die Heide der Theorie, auf der die Gespenster des Irrtums drohend umherflattern? Dem Skeptiker, der nicht einmal mit Faust zu seufzen vermag: „Oh, glücklich, wer noch hoffen kann, aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!" — ihm würde man hartnäckig die glorreiche Zukunft der Wissenschaft in künftigen Jahrtausenden vorhalten?

Mir ist die Kunst noch immer die mit Seherblicken gesegnete Künderin tiefer Geheimnisse und Offenbarerin kostbarer Schätze, die der Brille des Gelehrten entgehen und entgehen werden, ein Speisungswunder hungernder Seelen, eine Friedensbotschaft aus dem Reich der Ideale, die keine Denkerfaust jemals herunterreißen kann, weil sie der wahren Wirklichkeit sicherer angehören, als die Handgreiflichkeiten und sonstigen Vorspiegelungen der Sinne. Dies gedanklich herauszuarbeiten, bedürfte ich langer Erörterungen, bei denen dem Intellekt nur die Rolle des Erklärers zukäme, der dem schaffenden Genius huldigt und dient. Oh, wie graute mir vor einem kunstentleerten Gelehrtenstaat!

Und noch weniger kann uns die erfinderische Wissenschaft das Reich der sittlichen Werte und Kräfte ersetzen. Die Wissenschaft muß sich selbst der sittlichen Zwecksetzung eingliedern, wenn sie nicht zur zweifelhaften Unternehmung herabsinken soll. Daß sie bei Freud einem ethischen Plan zugehört und ihn auszuführen hilft, wer wollte es bestreiten? Aber in seinem Büchlein ist, wenn ich recht sehe, dieser umfassenden Betrachtung kein Platz gewährt. Wir stehen nicht mehr auf dem sokratischen Boden der Lehre, daß Wissen an sich schon Macht sei. Der Alkoholiker, der weiß, daß er an seinem Laster zugrunde geht, besitzt darum noch nicht die Kraft, mit ihm zu brechen. Auch die analytische Einsicht in die Dynamik des Unbewußten und ihre tiefsten Wurzeln hilft, wie wir heute wissen, noch nicht an sich zur Befreiung von seinem Banne; Freud lehrt uns, daß durch Übertragung die eingeklemmten Triebe gleichfalls erlöst werden müßten.

Ist es wirklich ausgemacht, daß mit zunehmender Wissenschaft auch die Gesinnung der Menschen geläutert werde? Hat nicht Alexander von Öttingen nachgewiesen, daß gerade die Hochgebildeten prozentual mehr

Kriminelle aufweisen, als der geistige Mittelstand? Finden wir nicht mitunter unter Akademikern unglaubliche Kleinlichkeit der Gesinnung? Als vor bald einem Jahrhundert die Volksschule geschaffen wurde, erwartete man eine rapide Abnahme der Kriminalität. Und heute?

Woher nehmen wir die Gewißheit, daß in Zukunft der Zuwachs an Wissenschaft und Technik ein Anschwellen der sittlichen Kräfte herbeizaubern werde? In der Bekämpfung der Trunksucht erlebte ich deutlich genug, wie wenig mit wissenschaftlichen Argumenten auszurichten ist. Und selbst wenn die Verdrängungen überwunden sein sollten, so ließe sich am Leitseil der Wissenschaft jene Sittlichkeit, die dem Leben Würde und wahre innere Gesundheit verleiht, nicht erzielen.

Damit habe ich auch den Grund angegeben, warum ich an den Ersatz der Religion durch die Wissenschaft nicht glaube. Die Religion ist die Sonne, die das herrlichste Blütenleben der Kunst und den reichsten Erntesegen sittlicher Gesinnung hervortrieb. Alle ganz große, gewaltige Kunst ist Gebet und Opfer vor Gottes Thron. Gott, für den Religionsphilosophen der Realgrund der Ideale, ist für den Frommen der Idealgrund seines realen Schaffens, der Pfingstgeist, der in Flammenzungen auf die Erde herniederfährt, der Offenbarer, dessen „Es werde Licht!" auch das Dunkel der Menschengeister mit blendender Klarheit erhellt. Wer die Religion zerstören könnte, durchsägte die Pfahlwurzel der großen, den tiefsten Sinn und die höchsten Kräfte des Lebens enthüllenden Kunst.

Und ebenso erblicken wir in der Religion einen Grundpfeiler der Moral. Wir übersehen nicht, daß der fromme Glaube moralische Einsicht in sich aufnahm und fort und fort in sich aufnimmt, wie z. B. die Geschichte des Christentums lehrt. Aber wir vergessen auch nicht, daß die kühnsten und herrlichsten ethischen Fortschritte nur als Religion einsetzen konnten. Die großen Fortschritte der Ethik sind nicht Wissenschaftlern, sondern Religionsstiftern zu verdanken. Auch Kant, der mit seiner Ausschaltung der Liebe einen bedenklichen Rückfall hinter die Ethik Jesu bedeutet, ist im Grunde nur der gelehrte Sprecher des ins Puritanische abgeschwenkten Protestantismus.

Nicht einmal das ist ausgemacht, daß die Ethik selber in fortschreitender Linie begriffen ist. Ich kann Freuds Satz nicht beistimmen, daß das Moralische sich immer von selbst verstehe. Auf das Gewissen kann man sich bekanntlich gar nicht ohneweiters verlassen und in der Moralwissenschaft fuchteln die verschiedensten Lehren erregt gegeneinander. Platte Nützlichkeitsmoral scheint dem Kantianer ein Greuel, der Eudämonismus mit seinen schillernden

Unklarheiten irritiert den Nietzscheaner, der den Willen zur Macht als Maßstab für Gut und Böse wünscht und kanonisiert usw. In den einzelnen ethischen Problemen sehen wir ein Chaos widersprechender Auffassungen; man denke etwa an die moralische Beurteilung des Krieges, der übermäßigen Kapitalanhäufung, der freien Liebe, der künstlichen Abtreibung usw. Das positivistische Denken, die Wissenschaft, wie sie Freud vorzuschweben scheint, kann uns gewiß nicht viel weiter bringen, wenn sie uns auch, wie ich anderwärts darlegte, höchst wertvolle Bausteine für die Ethik, die allezeit eine philosophische Disziplin bleiben wird, liefern kann, und zwar neben der Soziologie in erster Linie Freuds Psychoanalyse. Jüngst hörte ich in einer öffentlichen Diskussion den Wiener Juristen Kelsen ausführen, wie der Positivismus nicht einmal eine Gesetzgebung zu schaffen vermöge (Kelsen ist selber Positivist); wie sollte er nun gar ein ethisches Lehrgebäude ins Dasein rufen können!

Die Erfahrungswissenschaft läßt uns daher im Stich bei der Bildung ethischer Begriffe. Und das Wichtigere: Die Erzeugung sittlichen Lebens ist noch niemals mit dürren Theorien und klugen Begriffen erzielt worden. Es wäre Schulmeisterei schlimmster Sorte, dies zu verkennen. Die Religion mit ihren teils erhabenen, teils lieblichen Symbolen, mit ihrer poetischen Herrlichkeit und ihren erschütternden Wirklichkeitsdeutungen, mit ihren hinreißenden Persönlichkeiten, die durch ihre herzgewinnenden Taten und Leiden in ihren Bann ziehen und durch ihre Mängel und Schwächen teils warnen, teils doch auch wieder dem gefallenen Menschen Mut einflößen, mit neuer Kraft seinem Ideal nachzustreben, die Religion mit ihren ungeheuren metaphysischen Hintergründen und Zukunftsperspektiven, mit ihrer göttlichen Sanktionierung des Sittengebotes und ihrer Erlösungsbotschaft, die einige der bedeutsamsten Errungenschaften der Psychoanalyse vorwegnimmt, mit ihren Forderungen, die allen Widerstand der Erfahrungswelt durch die Gewißheit einer höheren Verpflichtung und Bundesgenossenschaft überwinden, kurz, diese ganze Idealwelt, die doch nur Ausdruck einer höheren, höchsten Realität zu sein gewiß ist, und die mit Leichtigkeit alle Gaben der Wissenschaft in sich aufnehmen kann, ihnen jedoch eine unerhörte Fülle von anderen Kostbarkeiten, von Lebensgütern und Lebenskräften hinzufügt, ist eine Erzieherin, die die Wissenschaft mit ihren Theorien gewiß nicht zu ersetzen vermöchte. Aber, wenn der Glaube unwahr wäre, so müßten wir ihn trotz seiner Leistungen bekämpfen. Besser, mit der Wahrheit in die Hölle zu fahren, als um den Preis von Lügen in den Himmel!

Freud rühmte in seiner Duldsamkeit die Religion als Neurosenschutz (71).

Früher führte er aus, daß seit Entkräftung der Religionen die Neurosen sich außerordentlich vermehrten.[1] Ob nicht die Ritterlichkeit Freud etwas zu weit gehen ließ? Ich sehe auch in den Scharen der konzentriert Frommen eine Unmasse von Hysterikern und Zwangsneurotikern; abgesehen davon, daß alle Orthodoxien als kollektive Zwangsneurosen zu betrachten sind, finden wir bei sehr frommen Christen eine große Menge von Psychoneurotikern. Es kommt eben sehr darauf an, wie die Frömmigkeit selbst geartet ist, wie weit sie verdrängend wirkt. Daß aber die freie Luft des genuinen Evangeliums einen unentbehrlichen Schutz gegen die Gefahr der Neurose herstellt, läßt sich nicht verkennen.

Allein der Bereich der Religion ist damit noch lange nicht erschöpfend angegeben. Die Religion läßt sich nicht in Kunstenthusiasmus, Moral und Neurosenschutz auflösen. Hinzu kommt noch so manches andere. Die Religion befaßt sich mit der Frage nach Sinn und Wert des Lebens, mit dem Einheitsdrang der Vernunft nach einer universellen, Sein und Sollen umspannenden Weltbetrachtung, mit der Sehnsucht nach Heimat und Frieden, mit dem Drang nach *unio mystica* mit dem Absoluten, mit den Seelenfesseln der Schuld und dem Freiheitsdurst nach Gnade, mit dem Bedürfnis nach einer Liebe, die der unerträglichen Unsicherheit des Irdischen entrückt ist, mit unzähligen anderen Anliegen, die im Zustand der Nichterledigung die Seele würgen und ängstigen, durch religiösen Ausgleich aber das Menschenleben auf strahlende Bergeshöhen mit unbeschreiblich beglückenden Fernblicken erheben, das Herz kräftigen und durch die Auferlegung sehr schwerer sittlicher Verpflichtungen im Geist der Liebe den Wert des Daseins erhöhen. Der Irreligiöse kann dies nicht nachfühlen, so wenig der Unmusikalische den Gehalt einer Tondichtung von Brahms zu ahnen vermag. Die Religion ist zwar bei weitem nicht so aristokratisch, wie Kunst und höhere Wissenschaft. Sie ist selbst ein Strom, in dem Lämmer schwimmen und Elefanten ertrinken können. Aber es verhält sich nun eben doch, wie das Neue Testament sagt: „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding" (2. Thess. 3, Vers 3). Unter Glauben aber verstehen wir nicht nur ein Vorstellen, sondern ein Ergriffensein des ganzen inneren Menschen.

Wie arm scheint uns die Wissenschaft gegenüber dieser Fülle, von der wir doch nur einen ganz kleinen Teil anzudeuten vermochten, weil der Raum zu weiterer Ausführung fehlte und Worte das Unsagbare überhaupt nicht wiedergeben können! Mich wundert gar nicht, daß manche der be-

1) Freud: Die zukünftigen Chancen der Psychoanalyse. Ges. Schriften VI, S. 25 ff.

deutendsten Forscher ihr Tun als Gottesdienst auffaßten und manche der größten Künstler und Dichter ihre Lorbeerkränze demütig vor dem Altar Gottes niederlegten.

Schluß

Wie sollen wir uns also die Zukunft der von Freud beanstandeten Illusion denken? Daß sie, falls sie nur Illusion ist, fallen und verschwinden muß, ist auch meine Ansicht. Allein Freud wollte ja die Wahrheitsfrage gar nicht stellen; er betont ausdrücklich, daß die Illusion wahr sein könne (49).

So bin ich daher der Ansicht, es müsse das Realdenken so weit vordringen, als es das Wesen der Realität irgend zuläßt. Wie dies etwa geschehen kann, skizzierte ich in den knappen Andeutungen meiner Abhandlung „Weltanschauung und Psychoanalyse".[1] Ich deutete an, wie sich aus der Erfahrungswissenschaft als notwendige logische Ergänzung eine Metaphysik ergebe, wie aber, und dies ist für die Religion noch wichtiger, aus der sittlichen Bestimmung Rückschlüsse auf den Weltsinn und Weltwillen möglich, ja nötig seien.

Eine abgeklärte Religion kann nur aus einer harmonischen Verbindung des Glaubens und des Wissens, aus einer gegenseitigen Durchdringung des Wunsch- und des Realdenkens hervorgehen, wobei jedoch der Inhalt des Realdenkens durch das Wunschdenken keinerlei Fälschung des Sachverhalts und der Zusammenhänge erfahren darf.

Aber rinnt bei dieser Synthese nicht der eigentliche Gehalt der Religion in die Tiefe? Freud vermutet es (52); allein ich kann seine Annahme nicht teilen. Meines Erachtens wird die Substanz des Christentums in keiner Weise angegriffen, wenn wir die Wunder im Sinne von Eingriffen Gottes in den Naturlauf leugnen; jedenfalls ist es eine Tatsache, daß Millionen von Christen dies seit Jahrhunderten taten und dennoch in ihrer Religion ihr Heiligstes erblickten. Der von derben Anthropomorphismen freie Gott der philosophisch durchgearbeiteten modernen Theologie, der Weltwille, der auf die Verwirklichung von Liebe im höchsten sittlichen Sinne ausgeht, ist erhabener als der Gott, der in der Abendkühle lustwandelt und eigenhändig die Türe der Arche abschließt, auch erhabener als der Gott, der die Erde als Fußschemel benützt, und die Gleichnissprache der Frömmigkeit darf keinen Rückfall in minderwertiges Wunschdenken enthalten. Die sittlichen Vorschriften, die wir

1) Zum Kampf um die Psychoanalyse. 289 f., 364 f.

nicht mehr einfach aus heiligen Urkunden uns diktieren lassen, sondern als autonome Kinder Gottes aus dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft ableiten, wobei wir aber allerdings die ethische Erkenntnis der Vorzeit pietätvoll der Prüfung unterziehen und uns jedes Recht des Einspruches und der Ablehnung vorbehalten, sind uns nicht weniger heilig, als die Satzungen irgendwelcher Religionsurkunden. Die Bibel ist uns nicht kleiner, sondern herrlicher geworden, seitdem wir sie nicht als papiernen Papst und unfehlbares Orakel, als Rechtsgrundlage von Ketzergerichten beargwöhnen, sondern kraft der evangelischen Freiheit der unerbittlichsten Kritik unterwerfen. Lohn und Strafe haben wir als gefährliche Erziehungsmittel längst zurückgedrängt, wenn wir auch die Tatsache nicht leugnen, daß im Sittengebot auch eine Hygiene liegt, die über die der individuellen und sozialen Gesundheit drohenden Gefahren Auskunft erteilt und damit auf eine über Glück und Leid entscheidende, für die Lebensgestaltung maßgebende Gesetzmäßigkeit hinweist. Die sittliche Weltordnung ist für uns nicht ein vorhandener Zustand, sondern eine Normativität im eben genannten Sinn, eine Anlage und Gesetzmäßigkeit, deren Tendenz wir aus der Beobachtung der Lebenswirklichkeit erkennen können und in sittlichen Vorschriften zum Ausdruck zu bringen versuchen, die wir eben als Ausdruck des höchsten kosmischen Entwicklungsstrebens ethisch formulieren und infolge einer Beziehung auf den Schöpferwillen als gottgewollt und heilig anerkennen. So stützt sich die Moral keineswegs auf eine heteronome Autorität, sondern auf die Autonomie des Einzelnen und der Sozietät, aber nicht auf ihr zufälliges Belieben, sondern auf ihre Wesensart, die hinwieder auf eine letzte denkbare absolute Instanz zurückweist.

Können wir dieser religiösen Vertiefung entraten? Wird das Vordringen der exakten Wissenschaften sie überflüssig machen? Der gegenwärtige Rechtsmarsch in die Richtung der Orthodoxien soll für unser Urteil nicht ausschlaggebend sein. Allein aus dem Wesen des Menschen und der engen Begrenzung des Intellektes muß ich Freuds Weissagung von der Zukunft einer Illusion die nicht mehr weissagende, sondern psychologisch begründete Behauptung von der Illusion einer solchen Zukunft entgegensetzen.

Sehr erfreulich ist mir, daß Freud selber im Grunde demselben Ziele wie ich zustrebt, er mit seinem genialen Forscherblick, ich mit meinen geringen Mitteln. Ihn treibt sein Gott Logos, unter dem er den Intellekt versteht, „voraussichtlich" zum Ziele der Menschenliebe und der Einschränkung des Leidens (87), mich mein Gott Logos, den ich freilich mit Anlehnung an das erste Kapitel des Johannesevangeliums als göttliche

Weisheit und Liebe auffasse, zu denselben Zielen, denen ich nur noch viel stärker als Freuds an Schopenhauer anklingende Angabe die Schaffung positiver innerer und äußerer Güter an die Seite setzen möchte. Nicht das religiöse Bekenntnis ist das wahre Kriterium des Christen, Joh. 13, Vers 35 ist ein anderes angegeben: „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habt untereinander.“ Auf die Gefahr hin, von losen Zungen bewitzelt zu werden, wage ich nochmals die Behauptung, daß Freud im Lichte dieses Wortes mit seiner Lebensauffassung und seinem Lebenswerk manchem abgestempelten Kirchenchristen, der ihn, wie er sich selbst, als Heiden betrachtet, den Vorrang abläuft.

Und so vereinen sich denn „Die Zukunft einer Illusion“ und „Die Illusion einer Zukunft“ in einem starken Glauben, dessen Credo lautet:

„Die Wahrheit wird euch frei machen!“

Bemerkungen zu Freuds „Zukunft einer Illusion"

Referat in der Vorstandssitzung der „Wiener Psychoanalytischen Vereinigung" im Dezember 1927

Von

Theodor Reik

Wien

Es soll nicht ein Referat des gedanklichen Inhaltes der Freudschen Schrift gegeben werden, sondern eine Erörterung der Hauptthemen. Der Referent glaubt nicht, daß seine Aufgabe in der Wiedergabe dieser Gedanken liegt. Vergleichsweise gesprochen: er will nicht die Melodie reproduzieren, sondern Begleitmusik machen.

Verfolgt man bei der wiederholten Lektüre den Gang der Freudschen Schrift, so heben sich drei große Teile deutlich heraus: der eine beschreibt die Kulturbedingungen, der zweite diskutiert die Religion, der dritte gibt das Bild einer künftigen Kultur. Man meint zu bemerken, daß der erste Teil ursprünglich den Hauptakzent trug, daß er anfänglich breiter ausgeführt werden sollte. Eine Stelle im Verlaufe der weiteren Diskussion scheint die Richtigkeit dieser Vermutung zu bekräftigen. Man erkennt aber auch, mit welcher Vorsicht und Voraussicht alles vorbereitet wurde, um den Hauptteil von dem umfassenderen abzugrenzen, wie kunstvoll und doch wie natürlich alles zu der Behandlung jener Probleme drängt, die der Autor hier geben will. Von dem bedeutungsvollen Auftakt an, dem Wunsche, etwas von den ferneren Schicksalen unserer Kultur zu erfahren, über den Versuch, die allgemeine Kultursituation insbesondere von psychologischen Gesichtspunkten aus zu charakterisieren, der Berücksichtigung der Bedingungen, unter denen Kultur möglich ist, der psychologischen Kennzeichnung

der Verzichte, Verbote, Entbehrungen und Entschädigungen, welche durch die Kultur notwendig werden, bis zum Hinweis auf das bedeutsamste Stück des psychischen Inventars einer Kultur, ihrer religiösen Vorstellungen, reicht die weitgespannte Einleitung des Buches, sozusagen der erste Satz, wenn man es symphonisch zu gliedern versuchte. Es ist hier Freud geglückt, ein umfassendes psychologisches Bild der Kulturbedingungen zu geben, das mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit gesehen ist und gleich einem Relief in die Schichtenbildungen einer Kultur Einblick gewährt. Hat „Totem und Tabu" die analytische Zurückführung der großen Kulturinstitutionen gezeigt, so wird hier ihre psychologische Charakterisierung gegeben. In dieser Einleitung, diesem umfassenden, ruhevoll gesehenen Bild des Kulturganzen, werden künftige Betrachter vielleicht das bedeutungsvollste Stück der Freudschen Schrift erkennen, nicht in der Diskussion der religiösen Fragen, die dann keine Fragen mehr sein werden. Mag sich die Erörterung, die am Ewig-Heutigen hängt, jetzt auch gierig auf die Stellung Freuds zu den religiösen Problemen stürzen, unser Urteil wenigstens ist von dem rasch verrauschenden Lärm solcher Aktualität unabhängig. Wir fürchten auch keineswegs, uns in Gegensatz zu den Anschauungen, welche das Buch bei Analytikern und Nichtanalytikern zu erregen scheint, zu setzen, wenn wir behaupten, daß dieses in seiner Fülle und Tiefe außerordentliche Einleitungsstück einmal als der wertvollste Teil des Freudschen Buches angesehen werden wird. Ein Vergleich mit der vorletzten Schrift Freuds liegt nahe. Worin liegt ihr besonderer Wert, das, was nach zwanzig, nach fünfzig Jahren als ihr Bedeutungsvollstes betrachtet werden wird? Etwa in der Diskussion der Laienfrage? Etwa in der scharfsinnigen Begründung und Erörterung eines bestimmten Standpunktes? In den theoretischen Erwägungen zu diesem Problem? Mit nichten. Sondern darin, daß nie vorher mit solcher Klarheit und solcher Eindringlichkeit, mit so tiefem Blick, der alles überschaut, doch nichts übersieht, das Wesen der Analyse in allen ihren wesentlichen Zügen dargestellt wurde. Wie hervorgehoben, ist jener kleine Sprung, der zu zeigen scheint, daß der Autor ursprünglich weitergehende Pläne hatte, unter anderen den Plan, die Kulturillusionen im allgemeinen zu diskutieren, noch deutlich. Die Komposition des Ganzen, die von der Darstellung der umfassenden Kulturprobleme sich zur Erörterung einer Einzelfrage einer Kultur verengt, ist bewundernswert.

Der Hauptteil beginnt mit der Frage nach der besonderen Natur der religiösen Vorstellungen und enthält zunächst nichts, was uns nicht schon durch andere Schriften Freuds bekannt geworden wäre. Sogar das Moment

der infantilen Hilflosigkeit in der Genese der Religion, das jetzt psychologisch gewürdigt erscheint, findet sich in der „Leonardo"-Studie diskutiert.

Was nun folgt, ist ein Dialog, geführt mit der ganzen Gesprächskunst und dem Scharfsinn, die wir aus der unmittelbaren Gegenwart kennen, Argument gegen Argument. Ein Gegner wird eingeführt, der den Gedankengängen des Autors folgt, sie ergänzt, ihnen widerspricht. Wir kennen diesen Gegner, diesen Widersacher und Widersprecher, nicht nur aus einer früheren Schrift Freuds. Dieser Gegner war nicht immer personifiziert; er war immer da. Wir haben es bei Freud immer beobachtet, dieses Vorwegnehmen von Einwürfen, dieses antizipierte Widerlegen von Argumenten, diese erneute Selbstprüfung und Selbstbehauptung, und haben diese Züge immer als Zeichen strenger Selbstkritik betrachtet. Der Dialog, der nun folgt, macht es notwendig, die Art meines Berichtes zu ändern. Der Leser wird von jetzt an nämlich zum Zuhörer, zum Zuhörer einer wissenschaftlichen Diskussion, und er fühlt oft genug die Versuchung, sich nicht mit dieser Rolle zufrieden zu geben, er spürt manchmal den Wunsch, hier den Gegner zurückzuweisen, dort selbst ein Argument in die Diskussion zu werfen oder eine Frage zu stellen. Wir sind heute in einer singulären Situation. Der Leser hat die Lektüre des Buches beendet und ist nun auf die Gedanken angewiesen, die sich daran knüpfen. Wir sind besser daran, wir können die Diskussion fortsetzen, sie erweitern, nach bestimmten Richtungen führen und fühlen uns für diese Gelegenheit dankbar. Wir wollen von dieser Erlaubnis ausgiebig Gebrauch machen, und wäre es auch nur, um den einen Partner noch mehr zum Sprechen zu bringen, ihn zu weiteren Ausführungen zu reizen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Person des Gegners. Der Gesprächspartner ist wie immer ein sehr gebildeter Intellektueller von hohem moralischen Niveau, der Vernunft zugänglich und starken Gefühlen nicht verschlossen. Immerhin, wir wollen unseren Eindruck nicht verbergen, als habe Freud dieses Mal seinen Gegner etwas stiefmütterlich behandelt. Es gab andere Einwürfe, es waren wohl auch noch andere Fragen aufzuwerfen. Es hätte vielleicht Gegner adäquaterer Art gegeben; dort, wo es wirklich Gegner der vorgetragenen Anschauung gibt. Ich könnte mir etwa als Gegner einen jener geistvollen katholischen Priester denken, mit denen eine Diskussion oft genug einen Genuß bedeutet, Männer voll Lebenserfahrung, von einer eigenartigen Feinheit des Geistes, erwachsen in der strengen Logik, wie sie die Beschäftigung mit der Lehre des Thomas von Aquino verleiht. Die Partner des Gespräches bei Freud sind einander an einem bestimmten

Punkte ihrer Diskussion ganz nahe, kein Abgrund der Anschauungen trennt sie mehr. An einer Stelle heißt es, daß ihr Gegensatz nur ein zeitweiliger und kein unversöhnlicher sei. Die Diskussion mit einem dogmatisch geschulten Priester würde anders enden: in einem Gegensatz von unversöhnbarer, ja hoffnungsloser Art. Aber vielleicht lag es gerade in der Absicht Freuds, einen solchen weltlichen Kulturträger, etwa einen Gelehrten, als Typ des Gegners aufzustellen. Wir dürfen ihm da nicht vorgreifen. Aber es ist notwendig, darauf hinzuweisen, daß sich auch da die Diskussion wesentlich anders abgespielt hätte. Die Stellung des Gebildeten unserer Zeit zu den religiösen Problemen ist durchaus unaufrichtig; sie kann auch durch Diskussion nicht korrigiert werden. Ich behaupte, daß die Kulturmenschheit, strenge gesagt, die intellektuelle Oberschicht, jene eigenartige Schamhaftigkeit und Unaufrichtigkeit, die sie auf dem Gebiete der Sexualität und des Geldes zeigt, auch auf dem ihrer religiösen Bedürfnisse aufweist, ja daß sie dort oft sogar schwerer auffindbar und aufzeigbar ist. Der Fromme und der Freigeist sind oft keineswegs voneinander so verschieden, als es den Anschein haben mag. Ihre Unaufrichtigkeit kann von verschiedenen Standpunkten aus oft genug die gleiche sein. Der Fromme glaubt und macht sich nicht viel Gedanken über seinen Glauben, der Freigeist aber macht sich nicht viel Gedanken über seinen Unglauben, weil er sich überhaupt nicht viel Gedanken macht. Man kann jene eigenartige Stellung zur Religion am besten charakterisieren, wenn man sagt, die meisten gebildeten Menschen glauben nicht an Gott, aber sie fürchten ihn. Die Wissenschaft verkündet zwar, Gott sei tot, aber er lebt unterirdisch weiter. Hier nun muß die Forschungsarbeit der Analyse einsetzen: man muß diesen Toten exhumieren und sich davon überzeugen, daß er wirklich tot ist. „*Ce sont les morts qu'il faut qu'on tue.*" In Wahrheit ist es so, daß ein offizieller Unglaube sehr wohl neben einem inoffiziellen Glauben bestehen kann.

Es sei auch hier auf das Nebeneinander von Erkennen durch Denkarbeit und durch Erlebthaben verwiesen, wie es gerade in diesem Buche Freuds an bestimmter Stelle hervorgehoben wird. Jene unbewußte Unaufrichtigkeit in bezug auf die Religion würde eben den Verlauf der Diskussion mit dem Partner anders gestalten. Jener Gegner würde vermutlich die meisten Argumente und Beweisführungen Freuds anerkennen, sich selbst als Atheisten bekennen und doch unbewußt an dem verleugneten Glauben festhalten. Es wäre besonders schwer, ihn zu überzeugen, weil er anscheinend der gleichen Meinung ist, genau wie manche Zwangsneurotiker in der Analyse, welche alle Resultate der analytischen Arbeit völlig anerkennen,

um dennoch an ihrer Krankheit festzuhalten. Freud versichert, er selbst halte sein Unternehmen für ungefährlich und harmlos, er weist auf die Reaktionen hin, die sein Buch hervorrufen wird, sowie auf die Reaktionen, welche es in bezug auf die Psychoanalyse haben dürfte. Wir fühlen hier zum erstenmal die Versuchung, uns in die Diskussion zu mischen und zu sagen: „Wir meinen, Sie täuschen sich in der Annahme über die Wirkungen des Buches. Niemand wird jene unwilligen Reaktionen dagegen zeigen, niemand Ihnen destruktive Tendenzen oder gar mangelnden Idealismus vorwerfen. Das Buch wird sogar in jenen Ländern des Puritanismus übersetzt werden und die meisten Gebildeten werden Ihnen rückhaltlos zustimmen."

Im Laufe der wenigen Wochen seit Erscheinen der Freudschen Schrift habe ich nun die verschiedenartigsten Einwände gegen sie gehört, keinen vom religiösen Standpunkt. Ich bin bereit, ihnen allen zu widersprechen und nur die Einwände von religiöser Seite gelten zu lassen. Diese widersprechen sich ja selbst. Der erste Einwand weist darauf hin, daß die Religion heute nur eine geringe Rolle spielt und ihre Bedeutung im Seelenleben von Freud übertrieben werde. Ich glaube dies nicht, sondern meine sogar, daß die Bedeutung der Religion im unbewußten Seelenleben von der Analyse noch nicht genügend gewürdigt und erforscht wurde. Der Einwand meint, die Argumentation Freuds sei im Geiste des achtzehnten Jahrhunderts gehalten, sei eine direkte Fortsetzung der damaligen Aufklärungsbestrebungen und somit *vieux jeu.* Bemerken Sie vor allem, daß hier der analytischen Betrachtungsweise Mangel an Originalität vorgeworfen wird — wer hätte dies je vorausgesagt? Der gewöhnliche Vorwurf war der umgekehrte. *O quae mutatio rerum!* Nun, Freud hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß ähnliche Anschauungen wie die von ihm vertretenen von großen Männern oft und in prägnanter Form geäußert wurden. Der Einwurf trifft übrigens keineswegs das Ziel: welch ein Unterschied zwischen dem leidenschaftlichen *„Écrasez l'infâme"* Voltaires, den mokanten, aufklärerischen Sätzen der französischen Enzyklopädisten und der ruhigen, sachlichen Argumentation Freuds. Und wo findet sich in der Aufklärungsliteratur des achtzehnten Jahrhunderts eine psychologische Ableitung der religiösen Vorstellungen, wo ihre analytische Auflösung und die Würdigung des realen Kernes, den sie verbergen? Wie jener erste Einwand geht auch der zweite von Leuten aus, die vorerst anscheinend völlig mit Freuds Anschauungen über Religion einverstanden sind. Sie akzeptieren die Ausführungen Freuds, aber dann weisen sie auf die metaphysischen Werte der Religion hin, behaupten, daß sie in symbolischer Form die transzendente Wahrheit enthalte und sagen,

daß in ihr das Absolute erscheine. Das Argument bringt das Abgewiesene wieder durch eine Seitentür in die Diskussion zurück, denn was hier als das Transzendente oder das Absolute erscheint, ist die verkleidete, verflüchtigte, intellektualisierte Religion, deren man sich in ihrer wahren Gestalt schämt. Im übrigen kann man über das Transzendente beliebige Behauptungen aufstellen, weil sie keines Beweises bedürfen und ihrer Natur nach keinen zulassen. Diese Gegner wissen genau alles über die transzendenten Dinge, was man seit jeher gewußt hatte, d. h. nämlich: nicht das Mindeste.

Der letzte Einwand erkennt die Folgerichtigkeit der Freudschen Gedanken ebenso an wie die früheren, aber er bestreitet die Berechtigung, Erkenntnisse, die aus der individuellen Analyse gewonnen wurden, auf das kollektive Seelenleben zu übertragen. Das Schlagwort dieses Einwandes wird durch den Hinweis auf die Methodologie gegeben. Die Analyse hat es oft diskutiert, welche Vorsichten in der Übertragung psychologischer Forschungsresultate vom Individuum auf völkerpsychologisches Gebiet zu beachten sind, welchen Beschränkungen solche Übertragung unterliege und welche heuristische Berechtigung sie doch besitzt. Wir wollen den Wert methodologischer Erwägungen gewiß nicht in Abrede stellen, aber es wird langsam klar, daß Methodologie die bisher beste wissenschaftliche Ausrede ist, keine Forschungsarbeit leisten zu müssen. Niemals früher war es möglich, sich so vorwurfslos der bequemsten Gedankenlosigkeit hinzugeben als heute, da man philosophischen Laien durch die Behauptung imponieren kann, man sei mit methodologischen Erwägungen beschäftigt. Methodologie, so heißt heute jede Flucht vor einer unzweideutigen Aussage; Methodologie ist die bequemste Abbreviatur der gedanklichen Sterilität.

Ich habe diese Einwände hier vorgebracht, weil sie die Stellung eines großen Teiles der Gebildeten zu den religiösen Problemen zeigen. Allen gemeinsam ist die Verschiebung der Frage auf ein Nebengeleise. Wenn Sie genau zusehen, so entsprechen alle diese Einwände einigen typischen Abwehrreaktionen, die wir in der Analyse kennen lernen. Der erste, der die Religion nicht für so wichtig findet, ist durchaus jenem Bagatellisierungsmechanismus der Abwehr gleichzusetzen, der zweite, der die Metaphysik in den Vordergrund schiebt, entspricht der zweifachen Überzeugung in der Zwangsneurose. Der dritte Einwand, der die methodologischen Gesichtspunkte betont, repräsentiert die Vorluststufe der Gedankentätigkeit; er ist eine Art wissenschaftlichen Grübelzwanges, der jede Forschung durch Hinausschieben der wesentlichen Aktion unmöglich macht. Allen diesen Einwänden aber gemeinsam ist, daß sie vorerst die Gedankengänge Freuds akzeptieren.

Keiner jener Gebildeten, von denen diese Einwände stammen, hat sich auf den Standpunkt des Gläubigen gestellt; aber jeder stand unbewußt darauf.

Die Gefahr in der Aufnahme der Freudschen Schrift liegt also nicht etwa in dem offenen affektiven Widerstand, sondern, wie ich fürchte, anderswo; paradox gesagt, gerade in jener beiläufigen ersten intellektuellen Zustimmung, die gleichsam als Schutzwall des Widerstandes fungiert. Die Zustimmung wird hier gegeben, um keine Konsequenzen ziehen zu müssen. Das will aber besagen, daß das Buch nichts vermögen wird gegen die gedankliche Indolenz und die innere Unaufrichtigkeit, welche unausrottbar unsere Gesellschaft regieren. Wir sind gerade in der Diskussion religiöser Probleme. Ist es da unangemessen, wenn ich Sie an das Wunder der Fischpredigt des heiligen Antonius erinnere, wie es die fromme Legende erzählt und „Des Knaben Wunderhorn" schlicht berichtet? Der Heilige findet die Kirche leer und begibt sich zu den Fischen, ihnen zu predigen: die Karpfen kommen gezogen, die Hechte, die Stockfische, Krebse, Schildkroten

„... sonst langsame Boten
Steigen eilig vom Grund,
Zu hören diesen Mund.
Kein Predigt niemalen
Den Stockfisch so g'fallen;
Fisch' große, Fisch' kleine,
Vornehm und gemeine,
Erheben die Köpfe
Wie verständ'ge Geschöpfe."

Und dann jener Schluß, von den F-Dur-Klängen Mahlers kraftvoll und bitter illustriert:

„Die Predigt geendet,
Ein jeder sich wendet.
Die Hechte bleiben Diebe,
Die Aale viel lieben,
Die Krebs' geh'n zurücke,
Die Stockfisch' bleib'n dicke,
Die Karpfen viel fressen,
Die Predigt vergessen.
Die Predigt hat g'fallen,
Sie bleiben wie allen."

Ein anderer Punkt scheint mir in unserem Kreise der Diskussion bedürftig: Freud betont, daß die Analyse eine parteilose Forschungsmethode ist, die gewiß auch die Verteidiger der Religion anwenden können, um

deren affektive Bedeutung zu würdigen. Wir alle stimmen dem sicherlich bei. Allein die Sachlage ändert sich, wenn es sich um die analytische Praxis handelt, und sie ändert sich, wenn es sich darum handelt, den Wahrheitsgehalt der Religion zu prüfen. In der analytischen Praxis des Priesters vermengen sich Ansprüche aus der geistlichen Seelsorge mit denen der weltlichen, die Ziele verschieben sich, die Gesichtspunkte erfahren allmählich eine Änderung, es ergeben sich widerstreitende Aufgaben und die Analyse bezahlt unstreitig die Kosten. Viele Priester haben unleugbar ein weitgehendes Verständnis für die Analyse gezeigt, daneben den unbeugsamen, wenngleich klug verhüllten Willen, sie in den Dienst der alleinseligmachenden Kirche zu stellen. Für das erste danken wir ihnen, für das zweite danken wir. Jeder, der die bezügliche Literatur verfolgt, weiß, daß die Kirche sich anschickt, sich die Psychoanalyse einzuverleiben. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß die Religion zu den stärksten Verdrängungsmächten gehört und solche religiöse Verwertung der Analyse sie in den Dienst der Verdrängungstendenzen stellt. Wir können in der analytischen Praxis bei Zwangsneurosen häufig beobachten, daß ein Stück neuerworbenen Wissens nicht nur vom Patienten in sein System aufgenommen und oft sehr sinnvoll verwoben wird, sondern sogar zu dessen Ausbau verwendet wird. Nun, dies ist genau das, was die religiös verwendete Analyse macht.

Jene Toleranz auch gegen die religiöse Anschauung in allen Ehren, aber es ist eher zu besorgen, daß sie nicht dem abweichenden Standpunkt gewährt wird. Einer unserer Berliner Kollegen verkündete in einem unlängst erschienenen Buche, der Analyse wie der Religion sei der Glaube an das Gute gemeinsam, beide zeigen, wie mächtig und wie erfolgreich das Gute in uns ist. Dagegen ist sicher nichts einzuwenden, es sei denn, daß man den entgegengesetzten Standpunkt ebensowohl mit der Analyse vereinen kann. Jemand könnte sich etwa zu dem Glauben an eine Weltordnung bekennen, derzufolge das Gute unnachsichtlich bestraft wird, während das Böse seinen Lohn in sich selbst trägt. Sieht der verehrte Kollege im Verlaufe des Menschenschicksals deutlich den Finger Gottes, so werden wir kaum daran zweifeln können, aber schüchtern hinzufügen, daß die Richtung, in die jener *digitus paternae dextrae* weist, äußerst undeutlich ist.

An einer anderen Stelle der Diskussion würden wir gerne den Autor ergänzen. Er verweist darauf, daß die Religion auch dazu benützt werde, nach der Buße frei sündigen zu können. Russische Innerlichkeit hat sich zur Folgerung aufgeschwungen, man müsse sündigen, um der göttlichen

Gnade teilhaftig zu werden. Allein dies ist nicht nur die Anschauung bestimmter russischer Typen; ganz im Anfange des Christentums gab es viele gnostische Sekten, z. B. die Kainiten, die Karpokratianer u. a., deren Verachtung des Fleisches so weit ging, daß sie zu der Konsequenz gelangten, man müsse allen seinen Lüsten folgen, um das Fleisch zu töten. Auf den Scheiterhaufen des Mittelalters verbrannte manches Mädchen, das von einem Geistlichen angeklagt war, daß es in sündhafter Eitelkeit zu sehr auf den Besitz des Hymens Wert legte und das schätzte, was angesichts des ewigen Seelenheiles keinerlei Wertschätzung verdiene. Die gütige Mutter Kirche hat es oft betont, daß Askese sündhaft und es frevelhafter Hochmut sei, sich von dem ewigen Fluch des Fleisches loslösen zu wollen, der nach Gottes unerforschlichem Ratschluß seit Adams Tagen über die Menschheit verhängt sei. Wir erkennen, wie hier die Religion darauf besteht, daß gesündigt werde, und bekennen voll Inbrunst: *Extra ecclesiam non est salus.*

Die Diskussion der Zukunft der Religion und ihrer langsamen schicksalsmäßigen Zersetzung ist bei Freud so klar und so eindrucksvoll, daß wir auf diesen Teil der Erörterung nur hinweisen wollen. Es gibt da einige Sätze, die in ihrer kompromißlosen Entschlossenheit, ihrer monumentalen Wucht, ihrer lapidaren Unbedingtheit an den Anfang der Beethovenschen C-Moll-Symphonie erinnern. So pocht das Schicksal an die Pforte einer Kultur.

Wir wenden uns dem letzten Teil des Freudschen Buches zu, der in uns oft den Wunsch rege macht, an der Diskussion teilzunehmen. Er beschäftigt sich, wie Sie wissen, mit der Zukunft, wie sie sich nach dem Ausscheiden der Religion aus dem Kulturzusammenhange ergeben dürfte. Das psychologische Ideal, der Primat des Intellekts, wird aufgerichtet werden, die Erziehung zur Realität setzt ein; der Mensch dieser Zukunft wird die großen Schicksalsnotwendigkeiten eben mit Ergebung ertragen und auf alle Illusionen verzichten.

Wir stehen auch hier keineswegs auf dem Standpunkte des Gegners, wir erkennen Bedeutsamkeit und Folgerichtigkeit der Freudschen Gedankengänge, aber wir wollen unseren Skeptizismus nicht verbergen. Es ist kein „Nein", das wir ihnen entgegensetzen, sondern jenes „*Je doute*" im sanften Sinne Renans. Wir würden sagen: „Wir glauben mit Ihnen, daß die Religion zum Untergang bestimmt ist, ihre Zeit ist abgelaufen, aber erlauben Sie, daß wir daran zweifeln, daß der Mensch kapabel ist, sein Leben ohne Illusion zu leben. Die Erziehung zur Realität ist gewiß ein Ziel, aufs innigste zu wünschen, aber die hervorstechendste Eigentümlichkeit

der Realität ist ihre Unerfreulichkeit. Insgeheim fühlen wir: Realität ist das, was der Andere anerkennen sollte. Die religiöse Illusion wird verschwinden, aber eine andere wird an ihre Stelle treten. Jener Primat des Intellekts, den Sie vorhersehen, wäre doch in Wirklichkeit nur ein oberflächlicher, im Tiefsten würden die Menschen doch von ihren Triebwünschen gelenkt werden. Es ist möglich, wir leugnen es nicht, daß vielleicht die Wissenschaft einmal über die Menschen herrschen wird, aber auch dann wird sie doch nur über Menschen herrschen, d. h. über wenig verständige, ihren Trieben unterworfene, schwache und unbeständige Wesen, die niemals aufhören werden, nach vergänglicher Lust zu streben. Auch dann werden die Menschen beten: „Herr, gib uns unsere tägliche Illusion!" Ihre Erfahrung hat Ihnen sicher gezeigt, daß die Wissenschaft die Menschen, die sie betreiben, nicht besser, nicht geduldiger, nicht glücklicher macht, nicht einmal weiser. Die Wissenschaft ist ja nicht identisch mit den Wissenschaftlern. Darf ich an eine Stelle aus Ihren Schriften erinnern, die zeigt, daß Ihnen diese Anschauung keineswegs so ferne liegt? „Wenn eine andere Massenbildung an die Stelle der religiösen tritt, wie es jetzt der sozialistischen zu gelingen scheint, so wird sich dieselbe Intoleranz gegen die Außenstehenden ergeben und wenn die Differenzen wissenschaftlicher Anschauungen je eine ähnliche Bedeutung für die Massen gewinnen könnten, würde sich dasselbe Resultat für diese Motivierung wiederholen." Die Herrschaft der Vernunft war schon einmal aufgerichtet; ihre Begleitmusik hieß „*Ça ira*" und zu ihrer Glorie fielen einige tausend Menschenköpfe unter der Guillotine. Der Primat des Intellekts wird höchstens dazu benützt werden, jene unterirdischen Wirkungen der Triebregungen geschickter zu verbergen und intellektuell zu verkleiden. Ich fürchte, die Herrschaft des Logos wird niemanden daran hindern, höchst unvernünftig zu sein. Sie überschätzen, wie ich fürchte, sowohl das Ausmaß als auch die Kraft der menschlichen Intelligenz. Sie ist von der des Tieres kaum wesentlich verschieden und in manchen Fällen erscheint solch ein Vergleich noch als eine Art niedriger Schmeichelei.

Doch jener Primat des Intellekts ist nur möglich, wenn sich in der Menschheit tiefgreifende Änderungen vollziehen. Sie haben betont, daß die menschliche Seele sicher seit den ältesten Zeiten eine Entwicklung durchgemacht habe und nicht dieselbe sei wie zu Anfang der Geschichte. Zu diesen Veränderungen rechnen Sie die Verinnerlichung des äußeren Zwanges, die Errichtung des Über-Ichs. Niemand wird diese Entwicklung leugnen, aber Entwicklung heißt nicht unbedingt Fortschritt. Dem, was unserem sub-

jektiven Ermessen als Fortschritt erscheint, folgen Rückschläge, Reaktionen, die alles Erreichte in veränderter Form wieder zerstören und aufheben. Der Gang der menschlichen Geschichte ist etwa mit dem eines Riesenpendels zu vergleichen, der hin- und zurückschwingt, sinnlos und zwecklos wie das Leben des Einzelnen. Der Skeptiker wird nicht einmal vor der Frage zurückschrecken, ob die Erstarkung des Über-Ichs wirklich ein so wertvoller Kulturbesitz ist und ob nicht gerade durch solche Verinnerlichung äußeren Zwanges ein Übermaß an Ichansprüchen gestellt wird, das entweder das Ich erdrückt oder allmählich zum destruktiven Triebdurchbruch treibt. In der Neurose zumindestens sehen wir, daß die Ansprüche des Über-Ichs den Einzelnen und somit Viele zum mindesten ebenso erfolgreich von der Kulturarbeit abhalten wie die Triebansprüche, mit denen sie sich oft genug verbinden. Es ist eben eine Frage der Proportionalität, die hier entscheidet. Das überstrenge Über-Ich ist nicht weniger grausam als der äußere Zwang; es hat ebensoviele Existenzen ruiniert und ebensoviele Morde auf dem Gewissen. Die Unterschiede sind keineswegs so tiefgehender Natur, als es zuerst den Anschein hat. Es ist dabei auch zu bedenken, daß die Triebimpulse durch solche Umwandlungen von äußeren Zwang in inneren in ihrer Intensität keineswegs abzunehmen brauchen, ja durch den Verdrängungsprozeß scheinen sie sogar an Intensität zu gewinnen. Ferner würden wir gerne darauf hinweisen, daß dem durch die Kulturentwicklung differenzierten und verfeinerten Organismus Reize geringerer Intensität denselben Schaden zufügen können, der in gröberen und in resistenteren Organismen erst durch überstarke Reize verursacht würde. Gottes Voraussicht hat es so gefügt, daß der Elefant Lasten tragen kann, welche den Rücken des Pferdes brechen würden. Für den Urmenschen wäre ein Nadelstich, was für den Menschen unserer Kultur schon wie ein Keulenschlag wirkt. Vielleicht würde der Mensch wirklich besser leben, hätte Er ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben."

In bezug auf die Entwicklungsmöglichkeiten verweist Freud auf das Beispiel der Frauen, die vielleicht unter der Herrschaft des sexuellen Denkverbotes in ihren intellektuellen Fähigkeiten beeinträchtigt wurden. Allein die Anderswertigkeit des Denkens der Frau braucht keine Minderwertigkeit zu sein. Wir wissen natürlich aus der Analyse, daß die sexuelle Denkhemmung einen bedeutenden Einfluß auf die Funktionen der Gedankentätigkeit ausübt, aber es ist nicht ausgemacht, daß sie allein für die besondere Art der weiblichen Intelligenz verantwortlich ist. Vielleicht ist es auch hier so, daß die Frauen, die so viel erdnäher und in ihrem Denken

der materiellen Realität so viel ergebener sind als wir, durch Besonderheiten ihrer psychophysischen Konstitution, letzten Endes also durch anatomische Verschiedenheiten daran gehindert werden, ihre Intelligenz in der übrigens keineswegs immer vernünftigen Art zu gebrauchen, wie es Männer tun. Es wird sicher Fromme und Ungläubige geben, die sich der Meinung des heiligen Hieronymus anschließen: „*Tota mulier in utero*".

„Gestatten Sie mir noch für einige Minuten die Wohltat eines sanften Zweifels, der sich übrigens keineswegs darüber täuscht, wie wenig Bedeutsamkeit ihm selbst gegenüber Ihren Ausführungen zukommt. Lassen Sie mich also der Befürchtung Ausdruck geben, daß der Primat des Intellekts nicht nur an der im Tiefsten unveränderlichen Natur des Menschen scheitern wird, sondern auch an dem heftigen Widerstand, den er Bestrebungen dieser Richtung entgegensetzt. Sie haben uns klar gezeigt, daß die Religion so vieles behauptet, was sie nicht beweisen kann. Man muß indessen gerechterweise zugestehen, daß es auch hier Ausnahmen gibt. Die Religion versichert: „Selig sind die Armen im Geiste" und sie begnügt sich nicht mit der leeren Behauptung, viele ihrer Gläubigen liefern den glänzendsten Beweis für deren Richtigkeit. Es gibt darunter eine große Anzahl von Heiligen und solchen Frommen, die Gott besonders geliebt hat. Aber auch das Leben zeugt für die Wahrheit dieses Satzes: niemals werde ich den glücklichen, ja seligen Ausdruck eines armen Idioten auf einer psychiatrischen Klinik vergessen, von dem, ach, nur ein schwacher Widerschein auf dem Gesichte des behandelnden Arztes lag. Nein, ich glaube nicht, daß die Menschen zugunsten eines anderen Primates auf das Glück der Dummheit Verzicht leisten werden. Es gehört wie „*Liberté, egalité, fraternité*" zu den unveräußerlichen geheiligtesten Menschenrechten. Die Geschichte aller Länder, insbesondere die unseres geliebten Vaterlandes, beweist, daß die Menschen dieses Recht nötigenfalls mit den Waffen in der Hand zu verteidigen wissen werden."

Freud meint, daß die Stimme des Intellekts, obwohl leise, sich endlich doch Gehör verschaffen wird und dies wird nicht wenig bedeuten. Auch er sieht voraus, daß der Gott Logos nicht allmächtig sein wird. Aber ungleich dem Gegner braucht man darum doch nicht an der Kultur und an der Zukunft der Menschheit verzweifeln und das Interesse an Welt und Leben verlieren. Wir würden hier einzuwerfen wagen, daß dies auch dann nicht der Fall zu sein braucht, wenn man einer weniger optimistischen Ansicht über die Zukunft huldigt, denn unser Interesse an Welt und Leben ist nur zum geringsten Teile durch intellektuelle Faktoren erweckt. Es sind triebhafte, starke Strebungen, die es nähren. Selbst wenn man glaubt,

daß nach uns die Sintflut kommt, kann unser Interesse am Leben stark sein — ja dann sogar besonders stark.

Dürfen wir unserem Eindrucke folgen und sagen, daß Freud in den ersten Teilen dieser Schrift Erkenntnis gegeben hat, im letzten eher Bekenntnis? Wir werden voll Bewunderung auch dieses Zukunftsbild, dessen Baustilgerechtigkeit eklatant ist, betrachten, aber es scheint uns weniger zwingend wie das früher Gesagte. Es ist übrigens zugestandenermaßen von subjektiven Faktoren abhängiger als das Übrige. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es so kommen wird, wie Freud es beschrieben hat, aber es bleibt auffällig, daß sein Zukunftsbild so viele Züge aufweist, die unseren Wünschen nicht entgegengesetzt sind. Zeigt der Hauptteil der Freudschen Schrift die Zukunft einer Illusion, so werden wir mit nur geringer Übertreibung sagen können, daß dieser letzte Teil eher die Illusion einer Zukunft zeigt.

Man könnte sich getrauen, ein anderes Zukunftsbild zu entwerfen und dabei doch der analytischen Voraussetzungen nicht entraten. Die menschliche Kultur ist in ihren wesentlichen Zügen wie eine Zwangsneurose aufgebaut; sie beginnt mit Reaktionsbildungen gegen die unterdrückten Triebströmungen. Je länger eine Kultur andauert, um so deutlicher gewinnen in diesem Konflikt die gebändigten Triebimpulse die Oberhand, desto entschiedener neigen sich die Wagschalen zu deren Gunsten. Wir können es am Untergang der antiken Kultur studieren, daß auf der einen Seite der Logos buchstäblich und wirklich als oberstes Prinzip erscheint, in Griechenland etwa durch Sokrates und die Lehre von der Sophrosyne charakterisiert, in Rom durch den edlen Marc Aurel und durch die Stoa, auf der anderen Seite aber die lange abgewehrte Triebgewalt über die von der Vernunft zerbrochenen Schranken flutet und den Untergang dieser Kultur vorbereitet. Andere, in ihrer Vitalität ungebrochene Völker, ruhiger und sicherer ihren Instinkten folgend, von der Kultur weniger beleckt, im Kampfe mit den Verdrängungsmächten noch nicht zermürbt, geben dann dieser Kultur den Todesstoß. Das Spiel beginnt dann aufs neue, denn auch das, was hier neu entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht. Nichts hindert uns anzunehmen, daß unserer Kultur dasselbe Los bevorsteht, daß auch die Kultur der Bewohner dieser kleinen Halbinsel Asiens in absehbarer Zeit zusammenbrechen wird und lebenskräftigere Völker von derberer Organisation ihr Ende bringen werden. Es ist eine Möglichkeit neben so vielen anderen und nicht unwahrscheinlicher wie andere. Wir erinnern uns zur rechten Zeit, daß auch Freud sein Zukunftsbild nicht etwa als Voraussage aufgefaßt wissen wollte, sondern als eine Gedankenfolge, die wert ist, ernsthaft erwogen zu werden. Er

mahnt uns ausdrücklich, diese Gedanken nicht für mehr zu nehmen als sie sein wollen.

Die Zukunft ist uns verschlossen, wir arbeiten an unserem Kulturanteil wie die Hochschaftweber, welche den Teppich nicht sehen, an dem sie weben. Wir arbeiten daran, weil wir nicht anders können und — wir wollen es nicht leugnen — weil es uns Befriedigung gibt. Die letzte Weisheit bleibt: „*Cultivons notre jardin.*"

Die Analyse hat uns darauf hingewiesen, daß die Menschheit im Laufe ihrer wissenschaftlichen Entwicklung drei große Enttäuschungen durchgemacht hat. Vergleichen wir die Stellung, welche die *representive man* dieser großen drei Desillusionierungen gegenüber den religiösen Vorstellungen haben. Kopernikus, der bewiesen hatte, daß unser kleiner Planet wenig Anspruch darauf hat, als Mittelpunkt des Kosmos angesehen zu werden, schließt sein Hauptwerk mit einem schwärmerischen Hymnus an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, Darwin, der die Menschen zwang, auf den Titel der „Krone der Schöpfung" zu verzichten, konnte den religiösen Glauben neben der Deszendenztheorie sozusagen als Reservatgebiet behalten. Freud zeigt ihn als Illusion, die aus dem Kulturzusammenhang zurückgezogen werden sollte. Zur selben Zeit, da der gläubige, aber vorsichtige Kopernikus es nicht wagte, sein Werk zu publizieren, führte ein freiheitsliebender Mann eine Bewegung, die Loslösung von dem kirchlichen Zwang forderte, soziale Rechtsgleichheit für alle Menschen verlangte, auf alle Tröstungen im Himmel verzichtete und dafür eintrat, daß unser Reich von dieser Welt sei. Sein schlichter, gerader und unkomplizierter Geist hatte jene tiefe Notwendigkeit noch nicht erfaßt, derzufolge, nach den Worten von Anatole France, „das Gesetz in seiner majestätischen Gleichheit es Reichen und Armen verbietet, unter Brücken zu schlafen und Brot zu stehlen". Wegen seiner unzweckmäßigen Gedanken wurde er von den Stützen von Thron und Altar niedergeschlagen wie ein toller Hund. Nur scheinbar hat sich seit jenen vierhundert Jahren Wesentliches geändert, in Wirklichkeit leben wir in derselben geistigen Unfreiheit. Durch diese vier Jahrhunderte aber leuchten die Worte, die ich auf dem Schwerte Florian Geyers eingraviert sah und die als Motto auch über dieser Schrift Freuds stehen könnten: „*Nulla crux, nulla corona.*"

Die Pubertätsriten der Mädchen und ihre Spuren im Märchen[1]

Von

Alfred Winterstein

Wien

Ein Ereignis, das heute unter dem Namen Konfirmation oder Firmung für unsere heranwachsende Jugend im allgemeinen keine tiefere Bedeutung mehr besitzt: der Übergang vom Kinde zum geschlechtsreifen, sozial vollwertigen Menschen, kann auf einer niedrigeren Stufe der Kultur in seiner Wichtigkeit für das Leben des Einzelnen schwerlich überschätzt werden. Vermag man doch ruhig zu behaupten, daß der primitive Mensch Geburt, Heirat und Tod als weniger bedeutsame „Schwellen"ereignisse betrachtet. Diese hohe Bewertung durch den Primitiven drückt sich auf sinnfällige Weise in der über die ganze Welt verbreiteten Einrichtung der Pubertätszeremonien aus. Es lassen sich aber nicht nur in den auf das nämliche Geschlecht bezüglichen Bräuchen geographisch weit voneinander entfernter Völker, sondern auch in den Bräuchen der Knaben und Mädchen eines und desselben Stammes gemeinsame Züge aufdecken, die als Ausdrucksformen einer allgemein-menschlichen, dem Unbewußten angehörenden Reaktion auf die Erlangung der Geschlechtsreife angesehen werden müssen.

Erst der psychoanalytischen Forschung blieb es vorbehalten, den tieferen Sinn dieser Bräuche aufzuklären, über die J. G. Frazer[2] einige Jahre vorher folgendes geschrieben hatte: „*We may hope that a more exact acquaintance with savage modes of thought will in time disclose this central*

1) Auf Grund eines in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 4. März 1925 gehaltenen Vortrages.

2) J. G. Frazer: The Golden Bough. Balder the beautiful. Vol. II, p. 278. London 1913.

mystery of primitive society, and will thereby furnish the clue, not only to totemism, but to the origin of the marriage system.“

Th. Reik hat sich in seiner grundlegenden Arbeit über „Die Pubertätsriten der Wilden“[1] darauf beschränkt, die Jünglingsweihen zu behandeln. Als eine Ergänzung seiner auch für uns in allem Wesentlichen maßgebenden Ausführungen mag der Versuch beurteilt werden, einer gleichen Betrachtungsweise die Pubertätsfeste des weiblichen Geschlechtes zu unterziehen, die trotz mancher auch aus dem Charakter des Initiationsritus überhaupt abzuleitender Gemeinsamkeiten von den Bräuchen der Knaben spezifisch verschiedene Eigentümlichkeiten besitzen und vielleicht auch die primitiveren Formen dieser Zeremonien sind.

Wir beginnen zunächst damit, typische Beispiele[2] solcher Weihefeste aus Afrika, Australien, Amerika und Asien zu berichten. Unsere durch den Raummangel gebotene knappe Auswahl läßt den Reichtum der vorhandenen Kasuistik kaum ahnen.

Afrika. Unter den *Amambwe*, *Winamwanga*, *Alungu* und anderen Stämmen des großen Plateaus im Westen des Tanganyikasees herrscht nachstehender Brauch: Wenn ein junges Mädchen weiß, daß sie die Geschlechtsreife erlangt hat, verläßt sie sogleich die Hütte ihrer Mutter und versteckt sich im hohen Grase nächst dem Dorfe, wobei sie ihr Gesicht mit einem Tuche verhüllt und bitterlich weint. Gegen Sonnenuntergang folgt ihr eine der älteren Frauen, — die als Leiterin der Zeremonien *nachimbusa* genannt wird, — stellt einen Kochtopf bei einer Straßenkreuzung auf und bereitet darin ein Gebräu aus verschiedenen Grasarten, mit dem sie die Neophytin einreibt. Bei Einbruch der Nacht wird das Mädchen auf dem Rücken des alten Weibes zur Hütte seiner Mutter zurückgetragen. Nach Ablauf der üblichen Frist von ein paar Tagen darf es wieder kochen; vorher muß das junge Mädchen aber den Boden der Hütte weißen. Im folgenden Monat sind die Vorbereitungen für seine Einweihung beendet. Die Novizin muß während der ganzen Zeit der Initiation in der Hütte bleiben und wird sorgfältig von den alten Frauen bewacht, die sie, wann immer sie ihre Wohnstätte verläßt, begleiten, nachdem sie ihren Kopf mit einem landesüblichen Tuche verdeckt haben. Die Feierlichkeiten dauern wenigstens einen Monat. Während dieser Periode der Abgeschiedenheit trommeln und singen die Dorffrauen in der Hütte der Mutter und kein Mann

1) Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie, I. Teil, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig und Wien 1919, S. 59 ff. Zuerst veröffentlicht in „Imago“, Jahrg. 1915/16, Heft 3 und 4.

2) Die zitierten Beispiele entnehme ich zum überwiegenden Teile dem ersten Bande des angeführten Werkes von Frazer, S. 22 ff., dem zweiten Bande des Werkes von Ploß-Renz: Das Kind, Leipzig 1912, dem ersten Bande des Werkes von Ploß-Bartels: „Das Weib“, Leipzig 1908 (9. Auflage) und dem Werke Ernest Crawleys: The Mystic Rose. A study of primitive marriage. London 1902.

— mit Ausnahme des Vaters von Zwillingen — darf eintreten. Die Zeremonienaufseherin und die älteren Frauen unterweisen das junge Mädchen in den Anfangsgründen der Lebensführung, in den ehelichen Pflichten, den Regeln des Anstandes und der Gastfreundschaft, die eine verheiratete Frau beobachten muß. Unter andern Dingen muß sich das junge Mädchen einer Reihe von Prüfungen unterwerfen, als da sind: über Hindernisse springen, den Kopf durch einen Dornenkranz zwängen usw. Der Unterricht wird durch Lehmfiguren anschaulich gemacht, die Tiere und die gewöhnlichen Gegenstände des häuslichen Lebens darstellen. Die Leiterin des Unterrichtes verschönert die Mauern der Hütte mit rohen Zeichnungen, deren jede ihre besondere Bedeutung und ihren besonderen Gesang besitzt, die von dem Mädchen verstanden und gelernt werden müssen.[1] In dem vorstehenden Bericht scheint die Regel, daß ein Mädchen im Alter der Pubertät weder die Sonne sehen noch den Boden berühren darf, durch die Feststellung angedeutet zu sein, daß es sich nach der ersten Wahrnehmung seines Zustandes in hohem Grase versteckt und nach Sonnenuntergang auf dem Rücken eines alten Weibes heimgetragen wird.

Wenn ein junges Mädchen unter den *Nyanja* sprechenden Stämmen von Zentralangoniland in Britisch-Zentralafrika entdeckt, daß es eine geschlechtsreife Frau geworden ist, bleibt es schweigend auf dem Wege, der ins Dorf führt, stehen und verhüllt sein Gesicht mit einem Kattuntuch. Eine alte Frau, die die Jungfrau dort findet, nimmt sie zu einem Fluß mit, um sie dort zu baden; hierauf wird sie für sechs Tage in der Hütte der alten Frau abgesondert. Sie ißt ihren Suppenbrei aus einem alten Korbe und die Zukost, in die kein Salz gegeben werden darf, aus einer Topfscherbe. Der Korb wird später weggeworfen. Am siebenten Tage versammeln sich die alten Frauen, begeben sich mit dem Mädchen zu einem Fluß und werfen es ins Wasser. Auf dem Heimwege singen sie Lieder; die alte Frau, die die Begehungen leitet, trägt das Mädchen auf dem Rücken. Dann breiten sie eine Matte aus, holen den Ehegatten des Mädchens, heißen die zwei sich niedersetzen und scheren den Kopf des Mannes. Nach Einbruch der Dunkelheit begleiten die alten Frauen das Mädchen zu der Hütte seines Gatten. Dort wird die *ndiwo* Zukost am Feuer gekocht. Während der Nacht steht die Frau auf und tut etwas Salz in den Topf. Vor der Morgendämmerung (während alles noch dunkel ist und die Dorfbewohner noch nicht ihre Türen geöffnet haben) verläßt die jungverheiratete Frau ihre Hütte und gibt etwas von der Zukost ihrer Mutter und dem alten Weibe, das die Zeremonie geleitet hat. Sie stellt die Zukost bei den Türen ihrer Hütten nieder und geht weg. Und wenn in der Frühe die Sonne aufgegangen und alles im Dorfe hell ist, öffnen die zwei Frauen ihre Türen und finden dort die Zukost mit dem Salze; sie nehmen davon und reiben es auf ihre Füße und unter ihre Achselhöhlen. Und wenn kleine Kinder im Hause sind, essen sie davon. Und wenn die junge Frau einen Bluts-

1) C. Gouldsbury and H. Sheane: The Great Plateau of Northern Nigeria (London 1911), S. 158—160.

verwandten hat, der zur Zeit nicht im Dorfe weilt, wird etwas von der Zukost auf einen Splitter Bambusholz gestrichen und bis zu seiner Rückkehr aufgehoben, damit er dann gleichfalls seine Füße damit einreiben kann. Doch wenn die Frau ihren Mann impotent befindet, steht sie nicht zeitig auf und geht nicht in die Dunkelheit hinaus, um die Zukost bei den Türen ihrer Mutter und des alten Weibes niederzustellen. Und am Morgen öffnen die alten Frauen ihre Türen, erblicken dort keine Zukost, erkennen, was geschehen ist, und gehen nun listig zu Werke. Denn sie überreden den Ehegatten, den Wahrsager zu befragen, damit er ein Mittel gegen dessen Impotenz bekanntgebe, und während der Gatte mit dem Hexenmeister eingeschlossen ist, holen sie einen anderen Mann herbei, der die Zeremonie mit der jungen Frau zu Ende bringt, damit die Zukost verteilt werden kann und die Leute ihre Füße damit einreiben können.

Tritt aber der Fall ein, daß ein Mädchen, das zur Reife gelangt, noch nicht verlobt ist und daher keinen Bräutigam besitzt, zu dem sie gehen kann, so sagen die alten Frauen dem Mädchen, es müsse statt dessen zu einem Liebhaber gehen. Diesen Brauch nennt man *chigango*. Das Mädchen nimmt also am Abend seinen Kochtopf samt Zukost und eilt in die Wohnung der Junggesellen, die aus Entgegenkommen diese Nacht anderswo schlafen. Und am Morgen kehrt das Mädchen zur *Kuka*-Hütte zurück.[1]

Bei den nördlichen Clans des Thongastammes, in Südostafrika in der Gegend der Delagoabucht, wird nachstehender Brauch beobachtet: Wenn ein Mädchen glaubt, daß der Zeitpunkt seiner Heiratsfähigkeit gekommen ist, wählt es eine Adoptivmutter, etwa in einem Nachbardorf. Sobald das Anzeichen sich bemerkbar macht, flüchtet das Mädchen aus dem eigenen Dorf und begibt sich in das der Adoptivmutter, „um in ihrer Nähe zu weinen“. Nachher wird es mit zahlreichen anderen Mädchen, die sich in demselben Zustande befinden, für einen Monat abgesondert. Sie werden in eine Hütte gesperrt, und so oft sie hinausgehen, müssen sie ein schmutziges Tuch auf ihren Gesichtern wie einen Schleier tragen. Jeden Morgen werden sie zu einem Teich geführt und ins Wasser bis zum Halse getaucht. Eingeweihte Mädchen oder Frauen begleiten sie, wobei sie obszöne Lieder singen und mit Stöcken jeden Mann, der ihnen begegnet, verjagen; denn kein Mann darf ein Mädchen während dieser Zeit der Absonderung sehen. Würde er es erblicken, so heißt es, daß er mit Blindheit geschlagen würde. Bei ihrer Rückkehr vom Flusse werden die Mädchen wieder in der Hütte eingesperrt, wo sie vor Nässe schauernd verbleiben, denn sie dürfen nicht zum Feuer gehen, um sich zu wärmen. Während ihrer Abgeschiedenheit lauschen sie auf laszive Gesänge, die die erwachsenen Frauen singen, und werden in sexuellen Dingen unterrichtet. Am Ende des Monats bringt die Adoptivmutter das Mädchen zu seiner Mutter zurück und beschenkt es mit einem Topfe Bier.

Über einen primitiven Typus von Frauenzeremonien bei den Atchuabo in

---

1) R. Sutherland Rattray: Some Folk-Lore Stories and Songs in Chinganja (London 1907), S. 102—105.

Portugiesisch-Ostafrika berichtet uns ausführlich P. Michel Schulien.[1] Dort verlaufen die Mädchenweihen in fünf großen Tänzegruppen, die sich zeitlich und inhaltlich an die großen Ereignisse im Leben des Mädchens anschließen: erste Menstruation, Heirat, Schwangerschaft und erste Entbindung. Hauptziel der Zeremonien ist die Erwerbung eines gewissen Etwas, das der geschlechtlichen Betätigung erst die richtige Kraft verleiht, die „Kraft der Wollust", die dem Stamm den gesunden, starken Nachwuchs sichert. Hat ein Mädchen nach den Zeremonien am eigenen ehelichen Herd ein Kind empfangen und geboren, so rückt es in die Altersklasse der „Großen" auf. Die Mittel, durch welche diese Kraft erworben wird, sind: Betanzung, Belehrung und Beschneidung. Sexuelle Aufklärung und Beschneidung sind bloß Nebenmittel; sie dienen der Überleitung dieser Kraft auf die Mädchen. Das Hauptmittel aber ist der Tanz, die Betanzung durch die *namungu*, die Zeremonienaufseherin, durch viele alte Frauen, vor allem aber durch die Mutter des Mädchens. Mit dem Tanze sind alle Teile der Zeremonien ausgefüllt. Der Tanz wird ausgeführt, um die Kraft in die Mädchen überzuleiten. Er wird jedoch auch ausgeführt, um diese Kraft zu schaffen, sie bereitzustellen, um sie zu ertanzen. Die *namungu* ist nicht nur Lehrerin, sondern hat auch allein das Recht, bei den Zeremonien die Mädchen zu schlagen, um sie von jugendlichen Freveltaten zu entsühnen;[2] sie nimmt auch die Beschneidung vor. Der Kandidatin werden ferner die Haare geschnitten und ein neuer Name beigelegt. Merkwürdig ist der Brauch, daß bei einer bestimmten Tänzegruppe die alten Frauen mit den Mädchen auf einen Mangobaum steigen, um alle Zweige abzureißen. Die Aufklärung erfolgt nicht nur mit Worten, sondern auch pantomimisch, indem mit Masken angetane alte Frauen die Begattung agieren. Während der Zeremonien wohnen die Mädchen in einer Rundhütte, die von alten Männern, unter denen der Vater die Hauptperson ist, gebaut wird. Diese Hüttenform ist sonst bei den *Atchuabo* unbekannt und dürfte ein Überbleibsel aus einer älteren Kulturstufe *(nigritisch)* sein ebenso wie die Mädchenweihe selbst.

Von den *Basutos* in Britisch-Südafrika sei schließlich der, wie wir sehen werden, charakteristische Zug erwähnt, daß die Mädchen im Pubertätsalter, wenn sie von den alten Frauen in einem Flusse gebadet werden, einzeln in den Krümmungen und Biegungen des Gewässers versteckt und angewiesen werden, ihre Köpfe zu bedecken, da sie den Besuch einer großen Schlange[3] zu gewärtigen hätten. Ihre Glieder werden dann mit Lehm beschmiert, kleine

1) P. Michel Schulien, S. V. D.: Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den Atchuabo (Portugiesisch-Ostafrika). Anthropos, Bd. 18/19, 1923/24, Heft 1, 2, 3.

2) „Sie schlagen es, damit es denke, das, was ich tat, ist schlecht", sagen die Eingeborenen.

3) Bei den *Baganda* wurde die erste Menstruation als eine Heirat angesehen und von dem Mädchen als einer Braut gesprochen. Bei den Siamesen herrscht der Glaube, daß des Mädchens erste Menstruation von der Defloration durch Luftgeister herrühre und daß die dadurch bewirkte Wunde jeden Monat durch den nämlichen dämonischen Einfluß erneuert werde. (De la Loubère: Du Royaume de Siam. Amsterdam 1691, I, S. 203.)

Strohmasken auf ihre Gesichter gelegt und so geschmückt, folgen sie einander täglich in feierlichem Zuge, melancholische Weisen singend, zu den Feldern, um dort die landwirtschaftlichen Arbeiten zu erlernen, die einen großen Teil ihres Lebens als Erwachsene ausfüllen werden.[1] Wir dürfen annehmen, obwohl darüber nichts gesagt wird, daß die Strohmasken den Zweck haben, die Gesichter der Mädchen den Blicken der Männer und den Strahlen der Sonne zu entziehen.

Australien und Indonesien. In *Kabadi*, einem Distrikt von Britisch-Neuguinea, werden die Töchter von Häuptlingen im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren in häuslichem Gewahrsam gehalten, der zwei oder drei Jahre dauert, und bekommen unter gar keinem Vorwande die Erlaubnis, von ihrem Hause hinabzusteigen; das Haus ist so beschattet, daß die Sonne sie nicht bescheinen kann.[2]

Über die Reifeweihe der Mädchen beim Stamme der *Bánaro* im Innern Neuguineas verdanken wir Richard Thurnwald[3] einen ausgezeichneten, für den Psychoanalytiker besonders aufschlußreichen Bericht, dem ich folgendes entnehme:[4] Wenn die Mädchen mannbar werden, versorgt man sie mit einem Gatten. Die Heirat[5] setzt den Abschluß der Reifeweihe voraus, die beim weiblichen Geschlecht in ähnlicher Weise wie beim männlichen vorgenommen wird, wenn die physiologische Pubertät erreicht ist. Die Einweihungszeremonie erstreckt sich über einen Zeitraum von neun Monaten, während deren die Mädchen in einer eigens eingebauten Zelle des Wohnhauses verschlossen gehalten und nur mit Suppen von dünnem Sagoschleim ernährt werden. Zu Beginn der Einschließung werden vom Vater einerseits und dem Mutterbruder anderseits wilde Schweine gejagt und für ein Essen geliefert, bei Beendigung Hausschweine für das Schlußfest geschlachtet, in ähnlicher Weise wie bei der Jünglingsweihe. Während der ganzen Dauer der Einschließung des Mädchens schläft dessen Vater in der „Geisterhalle".[6] Das Ganze ist — nach Thurnwald[7] — als ein Zauber zur Weibwerdung des Mädchens während der neun Monate zu denken, während deren es, — wie im Mutterleib — in der Zelle eingeschlossen, zum Weibe heranreifen soll und nur mit Sagoschleim ernährt wird.

Schließlich wird die Zelle von den Frauen gewaltsam erbrochen und die Mädchen — es werden immer mehrere auf einmal der Weihe zugeführt —

1) E. Casalis: The Basutos (London 1861), S. 268.

2) J. Chalmers and W. Wyatt: Gill, Work and Adventure in New Guinea (London 1885), S. 159.

3) Dr. Richard Thurnwald: Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neuguinea. Aus den Ergebnissen einer Forschungsreise 1913—1915. Stuttgart 1921.

4) Thurnwald, a. a. O. S. 19 ff.

5) Die Heirat erfolgt außerhalb des Clans, aber innerhalb des Stammes.

6) Die soziale Einheit der Niederlassung ist der Weiler. Jeder Weiler besitzt eine besondere gemeinsame Halle *(bŭek)* als seinen religiösen und sozialen Mittelpunkt. Die Bezeichnung „Geisterhalle" rührt von Thurnwald her.

7) Thurnwald, a. a. O. S. 20.

freigelassen. Damit beginnen die Spiele. Die Frauen jagen die Mädchen aus dem Haus und bewerfen sie draußen mit bereitgelegten Kokosnüssen (Befruchtungssymbole). Sie treiben sie schließlich in den Fluß, wo sie sie weiterhin noch mit Kokosnüssen bombardieren. Schließlich lassen sie die Mädchen ans Ufer, wo sie nun Sagobrei und Schweinefleisch, also das beste Essen bekommen. Dann werden die Mädchen neu bekleidet und geschmückt. Hierauf tanzen die Frauen um die schön geschmückten Mädchen.

An demselben Abend beginnt ein Nachtfest eigener Art. Nach Einbruch der Dunkelheit versammeln sich die Männer auf den Straßen des Dorfes. Die Alten stecken die Köpfe zusammen und einigen sich darüber, wie sie die nun reifgewordenen Mädchen — gemäß ihrer Sitte — untereinander verteilen sollen. Diese Sitte wurde Thurnwald folgendermaßen erklärt: Der Vater des angelobten Bräutigams sollte zunächst eigentlich Besitz von dem Mädchen ergreifen. Dieses ist nämlich heute reif erklärt worden. Der Vater des Bräutigams sagt aber, er schäme sich, und bittet nun seinen „Sippenfreund", *mundū*, von der anderen Hälfte des Clan,[1] seine Stelle einzunehmen und das Mädchen in die Geheimnisse des ehelichen Verkehrs einzuführen. Der „Freund" aus der anderen Sippe stimmt zu. Und nun führt die Mutter des Mädchens dieses dem Vater des Bräutigams zu und sagt ihr, er werde sie nach der Geisterhalle geleiten, wo sie den „Geist" in eigener Person treffen solle. Die Mädchen aber — setzte Thurnwalds Gewährsmann hinzu — wissen schon, worum es sich handelt.

Der Vater des Bräutigams führt sie nach der Geisterhalle und läßt sie eintreten. Sein „Leibfreund", *mundū*, hat sich inzwischen schon nach der Halle begeben und erwartet dort des Freundes künftige Schwiegertochter. Wie sie eintritt, ergreift sie der „*mundū*" ihres künftigen Schwiegervaters an der Hand, während der Schwiegervater selbst sich zurückzieht und die Halle verläßt. Sie wird nun vom „*mundū*" als „Geist", „Kobold" an den Platz geführt, an dem die (drei bis sechs Meter) langen Bambuspfeifen verborgen aufbewahrt werden. (Die Pfeifen, die bei vielen Zeremonien eine wichtige Rolle spielen, werden als die Gefäße der Geisterstimme betrachtet und ihr Anblick ist dem weiblichen Geschlechte bei Todesstrafe verboten. Die Frauen werden immer weggescheucht, wenn die Pfeifen offen oder verhüllt getragen werden.)

Vor diesen in der Dunkelheit der Nacht und der Halle für das Mädchen natürlich nicht sichtbaren Pfeifen findet nun der Beischlaf zwischen der Braut und ihres künftigen Schwiegervaters „Sippenfreund", *mundū*, als „Geist" statt. Danach wird sie vom *mundū* nach dem Ausgang der Halle geführt und unten von dem wartenden Schwiegervater in Empfang genommen, der sie ihrer Mutter zurückbringt. Der „*mundū*" aber kehrt nach Haus zurück, doch nicht auf geradem Weg zwischen den Dorfbewohnern hindurch, sondern auf einem Umweg, um niemandem zu begegnen, denn „er schämt sich" — wie man sagt.

Des Bräutigams Vater begibt sich hierauf in die Geisterhalle, denn es ist

---

1) Der Clan ist in zwei Sippen geteilt. Die symmetrische Teilung der Geisterhalle spiegelt die Spaltung des Clans in zwei Hälften wider.

jetzt an ihm, die Rolle des Geistes zu spielen. Der Sippenfreund, *mundū*, führt ihm nunmehr seines Sohnes Braut zu demselben Zweck in gleicher Absicht zu.

Die „Sippenfreunde“ der Schwiegerväter dürfen ihre Geisterrolle noch wiederholt bei festlichen Gelegenheiten in der Halle ausüben, aber nur dort.

Dem Bräutigam bleibt die Braut versagt, bis sie ein Kind geboren hat.[1] Das Kind, die Frucht ihres Verkehrs mit dem Sippenfreund ihres Schwiegervaters, wird „Geisterkind“[2] benannt. Kommt dieses zur Welt, so spricht die Mutter: „Wo ist dein Vater? Wer hatte mit mir Umgang?“ Der Bräutigam entgegnet: „Ich bin nicht sein Vater, es ist ein Geisterkind“. Sie meint dann: „Wie ist es zugegangen, daß ich mit einem Geist zu tun hatte?“ Es scheint also, daß die Braut auf das Ereignis der Kohabitation wie auf einen Vorgang blickt, der ihr nicht voll zu Bewußtsein gekommen ist.

Mit Recht vermutet Thurnwald[3] in der Ablehnung der Defloration von seiten des Vaters des Bräutigams eine Neuerung und betrachtet das Anerbieten selbst als den Bestandteil eines alten Brauches. Danach hätte also der Vater die Braut des Sohnes defloriert, eine Sitte, die auch in abgeschwächter Form als Wohnen beim Schwiegervater vorkommt.[4]

Auf den Marshall-Inseln waren früher mit dem Eintritt der Pubertät bei einer Häuptlingstochter viele Zeremonien verbunden. Nach der Salbung durch eine Zauberin nahm das Mädchen ein Bad, das sie während der zwei bis drei Wochen dauernden Feier täglich dreimal wiederholte. Den Weg der Häuptlingstochter zum Bad durfte sonst niemand betreten. Ihre Haltung und ihre Lage hatten sich Tag und Nacht nach bestimmten Vorschriften zu richten. Zum Schlusse der Feier gab man ein großes Essen, an dem alle Untertanen teilnahmen. Von jetzt an durften die Eltern des Mädchens, die sich während der Feier voneinander enthalten hatten, wieder zusammenkommen. Das Mädchen wurde in der nächsten Nacht der Feier von einem hohen Mitglied der Familie, das auch der eigene Vater sein konnte, defloriert und konnte in jeder der folgenden Nächte mit ihm verkehren. In Ermanglung eines ebenbürtigen Mannes auf der Insel holte man einen von einer anderen Insel. Die Pubertätsfeier gewöhnlicher Mädchen durfte nur im Kreise der

1) Bei den Tai-Shan-Stämmen in China wird die Ehe erst geschlossen, wenn ein Kind geboren worden ist. (Strzoda: Die Li auf Hainan. Zeitschr. f. Ethn. 1911, S. 203.) Darüber, daß die Ehe als nicht vollständig betrachtet wird, solange kein Kind geboren, vgl. E. Crawley: The Mystic Rose, S. 464.

2) Daß das erste Kind als „Geistkind“ betrachtet wird, erinnert daran, daß die Empfängnis, die Entstehung des Kindes überhaupt, auf die Wirkung von Ahnengeistern, wie z. B. oft in Australien, zurückgeführt wird. (Turnwald, a. a. O. S. 38.)

3) Thurnwald, a. a. O. S. 184.

4) Siehe Crawley: The Mystic Rose, S. 314, 347 ff. Beim Mekeo-Stamm in Neuguinea wird die Braut nach dem Hause ihres künftigen Schwiegervaters gebracht, wo sie oft zwei bis drei Monate lebt, bis die Kohabitation mit ihrem künftigen Gatten vollzogen wird. Das Zeichen, daß die Ehe konsummiert werden darf, wird durch ihre Anwesenheit im Garten gegeben. (W. W. Williamson, Journ. R. Anthr. Inst. 1913, S. 276.)

Familie begangen werden. Die Eltern mußten ihre Töchter am Schlusse der Feier dem Häuptling schicken, der eine Verweigerung strenge gestraft hätte. Auch die jetzigen Häuptlinge machen von diesem *Jus primae noctis* Gebrauch.[1]

Bei den *Ot Danoms* auf Borneo werden die Mädchen im Alter von acht oder zehn Jahren in einem kleinen Zimmer oder einer Zelle des Hauses eingesperrt und von jedem Verkehre mit der Welt für lange Zeit abgeschlossen. Die Zelle ist so wie das übrige Haus auf Pfählen über dem Erdboden errichtet und empfängt ihr Licht nur durch ein einziges schmales Fenster, das auf einen einsamen Platz hinausgeht, so daß das Mädchen in fast gänzlicher Finsternis verbleibt. Es darf das Zimmer unter gar keinem Vorwande verlassen, nicht einmal für die notwendigsten Bedürfnisse. Kein Familienmitglied darf das Mädchen während dieser Zeit sehen, eine einzige Sklavin ist zu seiner Bedienung da. Während der Einzelhaft, die oft sieben Jahre dauert, beschäftigt sich das Mädchen mit dem Weben von Matten oder anderen Handarbeiten. Sein Wachstum verkümmert infolge des jahrelangen Mangels an Bewegung, und wenn es nach Erlangung der Geschlechtsreife herauskommt, ist seine Hautfarbe wachsbleich. Es werden ihm nun die Sonne, die Erde, das Wasser, die Bäume und die Blumen gezeigt, als ob das Mädchen neu geboren wäre. Hierauf wird ein großes Fest veranstaltet, ein Sklave getötet und das Mädchen mit dessen Blute beschmiert (Wiedergeburtszauber).[2]

Beim *Yaraikanna*-Stamm der Halbinsel *Kap York* im nördlichen Queensland muß ein mannbar gewordenes Mädchen einen Monat oder sechs Wochen lang für sich leben; kein Mann darf sie zu Gesicht bekommen, wohl aber jede Frau. Sie hält sich in einer Hütte oder unter einem Schutzdach auf, das eigens für sie gebaut wurde, und liegt rücklings auf dem Boden. Sie darf die Sonne nicht sehen und muß um die Zeit des Sonnenunterganges ihre Augen geschlossen halten, bis die Sonne untergegangen ist; denn man glaubt, daß andernfalls ihre Nase erkranken würde. Während ihrer Absonderung darf sie nichts essen, was in Salzwasser lebt, sonst würde eine Schlange sie töten. Eine alte Frau betreut sie und versorgt sie mit Wurzeln, Yams und Wasser. Einige Stämme pflegen ihre Mädchen bei solchen Gelegenheiten mehr oder weniger tief in der Erde zu begraben, vielleicht in der Absicht, sie vor dem Sonnenlichte zu verstecken. Wenn unter den Eingeborenen des Pennefather-Flusses auf der Halbinsel Kap York in Queensland ein Mädchen zum erstenmal menstruiert, wird es von der Mutter zu irgendeinem abgelegenen Platze geführt, die dort ein kreisrundes Loch im Sandboden unter dem Schatten eines Baumes gräbt. In diesem Loch kauert das Mädchen mit gekreuzten Beinen und wird bis zum Gürtel mit Sand bedeckt. Zu beiden Seiten wird ein Grabstock fest in den Sand gepflanzt und der Platz mit einer Einfriedigung von Strauchwerk umgeben, ausgenommen vorn, wo

1) Erdland: Die Marshall-Insulaner. München 1914.

2) C. A. C. M. Schwaner: Borneo, Beschrijving van het stromgebied van den Barito II. (Amsterdam, 1853—1854), S. 77 ff.; W. F. A. Zimmermann, Die Inseln des Indischen und Stillen Meeres II. (Berlin 1864—1865), S. 632 ff.; Otto Finsch: Neuguinea und seine Bewohner (Bremen 1865), S. 116 ff.

die Mutter ein Feuer entzündet. Dort verbleibt das Mädchen den ganzen Tag, indem es mit gekreuzten Armen dasitzt und die Handteller auf den Sand legt. Es darf die Arme nicht bewegen, außer um Nahrung von der Mutter zu empfangen oder um sich zu kratzen; und wenn das Mädchen sich kratzt, darf es sich nicht mit den eigenen Händen berühren, sondern muß zu diesem Zweck einen Holzsplitter benützen, der, wenn er nicht gebraucht wird, ins Haar gesteckt wird. Sie darf nur mit ihrer Mutter sprechen; niemand anderer würde daran denken, sich ihr zu nähern. Am Abend ergreift das Mädchen die zwei Grabstöcke, befreit sich mit ihrer Hilfe von dem darüberliegenden Sandgewicht und kehrt ins Lager zurück. Tags darauf wird es wieder im Sand unter dem Schatten des Baumes begraben und verbleibt dort bis zum Abend. Das geschieht fünf Tage lang. Nach seiner Rückkehr am Abend des fünften Tages wird das Mädchen von der Mutter mit einem Gürtel, einem Stirn- und einem Halsband aus Perlmuscheln geschmückt und um seine Arme, Handgelenke und über seine Brust werden grüne Papageienfedern gebunden; der Körper selbst wird vorn und hinten vom Gürtel aufwärts mit roten, weißen und gelben Klecksen bemalt. Nach der zweiten und dritten Menstruation wird das Mädchen in gleicher Weise im Sande begraben, bei der vierten darf es im Lager bleiben, indem es seinen Zustand bloß dadurch kennzeichnet, daß es einen Korb mit leeren Muscheln auf dem Rücken trägt.[1]

Nordamerika. Bei den *Aht*- oder *Nutka*-Indianern auf Vancouver Island werden die Mädchen nach Erreichung der Pubertät in eine Art Galerie des Hauses gebracht und dort vollständig mit Matten umgeben, so daß weder die Sonne noch ein Feuer gesehen werden kann. In diesem Käfig verbleiben sie viele Tage. Sie erhalten Wasser, aber keine Nahrung. Je länger ein Mädchen in dieser Zurückgezogenheit bleibt, desto größer ist die Ehre für die Eltern; aber das Mädchen ist fürs Leben in Ungnade gefallen, wenn bekannt wird, daß es ein Feuer oder die Sonne während seiner Initiationsprüfung erblickt hat.[2] Bilder des mythischen Donnervogels werden auf die Schirme gemalt, hinter denen das Mädchen sich versteckt. (Vgl. die siamesischen Luftgeister.) Während seiner Absonderung darf es sich weder bewegen noch niederlegen, sondern muß immer in einer hockenden Stellung sitzen. Es darf sein Haar nicht mit den Händen berühren, wohl aber mit einem Kamm oder einem Stück Knochen kratzen, die eigens für diesen Zweck beschafft werden. Es ist dem Mädchen gleichfalls verboten, seinen Körper zu kratzen, da man annimmt, daß jeder Kratzer eine Narbe hinterlassen würde. Nachdem es die Reife erlangt hat, darf es durch acht Monate keine frischen Speisen essen, insbesondere nicht Lachs. Ja das Mädchen muß für sich essen und eine eigene Schale und Schüssel benützen.[3]

1) Walter E. Roth: North Queensland Ethnography. Bulletin No. 5, Superstition, Magic and Medicine (Brisbane 1903), S. 24 ff.

2) G. M. Sproat: Scenes and Studies of Savage Life (London 868), 1S. 93 ff.

3) Franz Boas in Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada, S. 40—42 (separate reprint from the Report of the British Association for the Advancement

Bei den *Tlingit (Thlinkeet)* oder *Kolosh*-Indianern in Alaska pflegte ein Mädchen, wenn es Zeichen der Weiblichkeit verriet, in einer kleinen Hütte oder einem Käfig eingeschlossen zu werden, der als einzige Öffnung ein kleines Luftloch besaß. In diesem dunkeln und schmutzigen Wohnort mußte es ein Jahr verbleiben, ohne Feuer, Bewegung oder Gefährten.[1] Nur die Mutter und eine Sklavin durften der Jungfrau Nahrung bringen. Die Speisen wurden ihr durch das kleine Fenster hereingereicht und sie mußte aus dem Flügelknochen eines weißköpfigen Adlers trinken. Der Zeitraum ihrer Absonderung wurde später an manchen Orten auf sechs oder drei oder noch weniger Monate herabgesetzt. Sie mußte eine Art Hut[2] mit breiten Krempen tragen, damit ihr Blick nicht den Himmel beflecke; denn man glaubte, daß sie nicht geeignet sei, von der Sonne beschienen zu werden, und daß ihr Blick das Glück eines Jägers, Fischers oder Spielers zerstören, Gegenstände in Stein verwandeln und anderen Unfug anstiften werde.[3] Am Ende ihrer Isolierung wurden ihre alten Kleider verbrannt, neue angefertigt und ein Fest veranstaltet, bei dem parallel zum Munde ein Schlitz in die Unterlippe des Mädchens geschnitten und ein Stück Holz oder eine Muschel hineingesteckt wurde, um den Schlitz offen zu halten.[4]

Bei den *Hareskin Tinneh*-Indianern in Alaska wurde ein Mädchen zur Zeit

---

of Science, Leeds meeting 1890). Das Verbot, sich niederzulegen, wird auch von *Tsimshian*-Mädchen während ihrer Zurückgezogenheit in der Pubertät beobachtet: sie sitzen immer aufgestützt zwischen Kästen und Matten, ihre Köpfe sind mit kleinen Matten bedeckt und sie dürfen nicht Männer, frischen Lachs und Olachen anschauen. Bei dem *Bilqula*-Stamm in Britisch-Columbia sagt man: Ißt ein Mädchen zur kritischen Zeit frischen Lachs, so verliert es das Bewußtsein oder sein Mund wird zu einem langen Schnabel. — Einige Priesterkönige dürfen sich auch nicht niederlegen. Vgl. J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul, S. 5 (Part II of The Golden Bough).

1) Bei den Eskimo auf Alaska wird das Mädchen in eine kleine Hütte eingesperrt und muß sechs Monate auf den Händen und Knien bleiben.

2) Bei den *Haida*-Indianern auf Queen Charlotte Island tragen die Mädchen während der Pubertät nahezu kegelförmige Kopfbedeckungen.

3) Bei mehreren Stämmen ist der Glauben verbreitet, daß schlechtes Wetter eintreten würde, wenn das Mädchen auf den Himmel blickte oder sein Antlitz der Sonne zeigte.

4) Bei Ploß-Renz (Das Kind. Leipzig 1912, II. Bd., S. 746) ist von einem Silberstift die Rede, der als Zeichen der Reife hineingesteckt wird. — G. H. von Langsdorff: Reise um die Welt II. (Frankfurt 1812), S. 114 ff.; H. J. Holmberg: Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika. Acta Societatis Scientiarum Fennicae, IV. (Helsingfors 1856), S. 319 ff.; T. de Pauly: Descriptions Ethnographiques des Peuples de la Russie (St. Petersbourg 1862). Peuples de l'Amérique Russe, S. 13; A. Erman: Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an den Küsten des Berings-Meeres. Zeitschrift für Ethnologie, II. (1870), S. 318 ff.; H. H. Bancroft: Native Races of the Pacific States I. (London 1875—1876), S. 110 ff.; Rev. Sheldon Jackson: Alaska and its Inhabitants, The American Antiquarian, II. (Chicago 1879—1880), S. 111. ff.; A. Woldt: Capitän Jacobsens Reise an der Nordwestküste Amerikas, 1881—1883 (Leipzig 1884), S. 393; Aurel Krause: Die Tlinkit-Indianer (Jena 1885), S. 217 ff.; W. M. Grant in Journal of American Folk-Lore, I. (1888), S. 169; John R. Swanton: Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relation-

der Pubertät für fünf Tage in einer Hütte abgesondert, die eigens für den Zweck erbaut wurde; sie darf nur aus einer Röhre trinken, die aus den Knochen eines Schwans verfertigt wird, und weder den Knochen eines Hasen brechen noch Blut schmecken noch das Herz oder Fett von Tieren noch Vogeleier essen.[1] Bei den *Tinneh*-Indianern des mittleren Yukontales in Alaska dauert die Zeit der Klausur des Mädchens genau einen Mondmonat; denn es wird der Tag des Monats, an dem die Symptome zuerst auftreten, aufgezeichnet und die Novize bis zum selben Tage des nächsten Monats abgesondert. Ist es Winter, so wird ein Winkel des Hauses für sie durch eine Decke oder ein Segeltuch abgetrennt; ist es Sommer, für sie ein kleines Zelt in der Nähe des gemeinsamen aufgestellt. Dort wohnt und schläft sie. Sie trägt ein langes Kleid und eine große Kopfbedeckung, die sie, so oft sie die Hütte verläßt, über die Augen ziehen und bis zu ihrer Rückkehr unten lassen muß. Sie darf weder mit einem Manne sprechen noch sein Gesicht sehen, viel weniger seine Kleider berühren oder etwas, was ihm gehört; denn täte sie das, würde ihr zwar kein Übel widerfahren, aber der Mann würde unmännlich werden. Sie hat ihre eigenen Schüsseln, um daraus zu essen, und darf keine anderen benützen; in Kaltag muß sie das Wasser durch den Knochen eines Schwans einsaugen, ohne die Schale mit ihren Lippen zu berühren. Sie darf kein frisches Fleisch und keinen Fisch essen, ausgenommen das Fleisch des Stachelschweins. Sie darf sich nicht entkleiden, sondern schläft mit allen ihren Kleidern, selbst mit ihren Handschuhen. Unter ihren Socken trägt sie unmittelbar auf der Haut die von den Füßen eines Stachelschweins abgeschnittenen Hornsohlen, damit für den Rest ihres Lebens ihre Schuhe niemals abgenützt werden. Um die Hüften trägt sie eine Schnur, an der die Oberschenkel eines Stachelschweins befestigt sind; denn von allen den *Tinneh*-Indianern bekannten Tieren leidet das Stachelschwein am wenigsten beim Gebären, es läßt einfach seine Jungen niederfallen und geht oder springt weiter herum, als ob nichts geschehen wäre. Daher läßt sich vermuten, daß ein Mädchen, das diese Teile eines Stachelschweins um ihren Leib trägt, ebenso mühelos entbinden wird wie das Tier. Falls jemand zufällig ein trächtiges Stachelschwein während der Klausur des Mädchens tötet, wird ihr, um ganz sicher zu gehen, der Fötus gegeben, den sie zwischen Hemd und Körper niedergleiten läßt, damit er wie ein kleines Kind zu Boden falle.[2] Hier ist die Nachahmung der Geburt ein Stück homoöpathischer oder imitativer Magie, welche die Absicht verfolgt, die Handlung zu erleichtern, die sie darstellt. Ähnliche Bräuche werden von den *Thompson*-Indianern in Britisch-Columbia[3], den *Maskoki-(Fox-)* Indianern

ship of the Tlingit Indians, Twentysixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Washington 1908), S. 428.

1) Emile Petitot: Traditions Indiennes du Canada Nord-ouest (Paris 1886), S. 257 ff.

2) Fr. Julius Jetté, S. J.: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos VI. (1911), S. 700—702.

3) James Teit, The Thompsons Indians of British-Columbia, S. 311—317. (The Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History, New York, April 1900.)

des westlichen Nordamerika (Sac- und Foxreservations)[1] und anderen Stämmen berichtet.

Südamerika. Die *Macusi* in Britisch-Guayana sondern das zum erstenmal menstruierende Mädchen als „unrein" von allem Umgang mit den Bewohnern der Hütte ab. Die Hängematte des Mädchens wird „in die äußerste Kuppelspitze" der Hütte gehängt, wo die Ärmste dem ganzen Rauche, der jetzt womöglich noch vermehrt wird, ausgesetzt ist. In der ersten Zeit darf sie tagsüber die Hängematte überhaupt nicht verlassen. Abends aber muß sie herunterkommen, sich an ein selbst angezündetes Feuer setzen und die Nacht an diesem zubringen; sonst bekommt sie eine Menge schlimmer Geschwüre am Halse, einen Kropf usw. Solange die heftigsten und auffallenden Symptome des physischen Übergangs anhalten, bleibt sie dem strengsten Fasten unterworfen. Haben die Schmerzen nachgelassen, dann darf sie aus der Höhe herabsteigen und einen kleinen Verschlag beziehen, der unterdessen im dunkelsten Winkel der Hütte hergerichtet worden ist. Am Morgen kann sie sich in einem eigenen Topfe, an einem besonderen Feuer ihren *Kassawe*-Brei kochen, der während der ganzen Absonderungszeit ihre einzige Nahrung bildet, bis etwa nach zehn Tagen der *Piay* (Zauberer, Arzt) erscheint und sie und alles, womit sie in Berührung kam, entzaubert, indem er das Mädchen und die wertvolleren Sachen anbläst. Die von ihr gebrauchten Töpfe und Trinkschalen werden zertrümmert und die Scherben begraben. Nach der Rückkehr des Mädchens aus dem ersten Bade muß es sich während der Nacht auf einen Stein oder Stuhl setzen, wo es von der Mutter mit dünnen Ruten gegeißelt wird, „ohne einen Schmerzenslaut ausstoßen zu dürfen, der die Schläfer in der Hütte aufwecken könnte, was ihr künftiges Wohl gefährden würde". Während der zweiten Periode findet diese Geißelung abermals statt, später nicht mehr. Das Mädchen kann jetzt wieder unter den anderen Leuten erscheinen, ist rein, und wenn es bereits versprochen sein sollte, erscheint am folgenden Tage der Bräutigam in der Hütte und führt die junge Braut heim.[2] Bei anderen Indianern in Guayana herrscht wieder folgender Brauch. Nachdem sie die Pubertätskandidatin in ihrer Hängematte einen Monat lang unter dem Hüttendach aufgehängt haben, setzen sie sie den sehr schmerzvollen Bissen gewisser großer Ameisen aus.[3] Es heißt, daß der Zweck der Ameisenstiche der ist, sie zum Ertragen der Last der Mutterschaft stark zu machen.[4]

Bei den *Uaupés* (Waupés) in Brasilien werden die Mädchen bei Eintritt der Pubertät auf eine kärgliche Kost beschränkt und im oberen Teile der Hütte zurückgehalten, wo sie eine Emanzipationsprüfung durch schwere Streiche

---

1) Owen: Folk-Lore of the Musquakie Indians. London 1904.

2) R. Schomburgk: Reisen in Britisch-Guiana II. (Leipzig 1847—1848), S. 315 ff.; C. F. Ph. von Martius: Zur Ethnographie Amerikas, zumal Brasiliens (Leipzig 1867), S. 644.

3) Labat: Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, Isles voisines et à Cayenne IV, S. 365 ff. (Paris 1730), S. 17 ff. (Amsterdam 1731).

4) A. Caulin: Historia Corographica natural y evangelica de la Nueva Andalucia (1779), S. 93.

mit schmiegsamen Ranken der *Sipo*-Pflanze zu überstehen haben. Sie empfangen von jedem Familienmitgliede und Freunde mehrere Hiebe über den ganzen nackten Leib, die oft bis zur Ohnmacht, ja zum Tode führen. Diese Exekution wird in sechsstündigen Zwischenräumen viermal wiederholt; es gilt als eine Beleidigung der Eltern, nicht heftig zu schlagen.[1]

Bei den *Guaranis* in Südbrasilien, an der Grenze von Paraguay, pflegte man ein Mädchen nach Eintritt der Pubertätssymptome in ihre Hängematte einzunähen, wobei man nur eine kleine Öffnung zum Atemholen freiließ.[2] Eingewickelt und eingehüllt wie ein Leichnam, verblieb die Kandidatin in dieser Verfassung zwei oder drei Tage oder solange eben ihre Symptome dauerten, und hatte während dieser Zeit ein sehr strenges Fasten zu beobachten. Nachher wurde sie einem alten Weibe anvertraut, das ihr die Haare schnitt und ihr zur Pflicht machte, jeglichen Fleischgenuß[3] unbedingt zu vermeiden, bis ihr Haar lange genug nachgewachsen wäre, um ihre Ohren zu verbergen. Unterdessen zogen die Wahrsager Schlüsse auf ihren zukünftigen Charakter aus den Vögeln oder Tieren, die vorüberflogen oder ihren Pfad kreuzten. Erblickten sie einen Papagei, so sagten sie, sie sei eine Plaudertasche. Sahen sie eine Eule, war sie faul und für häusliche Arbeiten nicht zu brauchen usw.[4] Unter ähnlichen Umständen zogen die *Chiriguanos* des südöstlichen Bolivien das Mädchen in ihrer Hängematte bis zum Dache hinauf, wo es einen Monat verblieb; im zweiten Monat wurde die Hängematte bis zur halben Höhe vom Dache herabgelassen; und im dritten Monat betraten mit Stöcken bewaffnete alte Weiber die Hütte und liefen dort herum, indem sie alles, was ihnen in den Weg kam, mit der Begründung schlugen, daß sie die Schlange jagten, die das Mädchen verwundet habe.[5] Die *Lengua*-Indianer im Gran Chako (Paraguay) hängen ein Mädchen nach Eintritt der Pubertät gleichfalls unterm Dache des Hauses auf. Ist sie genötigt, die Hängematte für kurze Zeit zu verlassen, so geben ihre Freunde sehr acht, um sie vor der Berührung des *Boyrusu* zu schützen, einer Fabelschlange, die sie verschlingen würde. Am dritten Tage läßt man sie von der Hängematte herabsteigen, schneidet ihre Haare und heißt sie in einem Winkel des Zimmers mit dem Gesichte

---

1) A. R. Wallace: Narrative of travels on the Amazon and Rio Negro, S. 496 (S. 345 of the Minerva Library edition, London 1889).

2) Bei den *Coroados* (Puri) im südöstlichen Brasilien sollen die Mädchen die Zeit ihrer ersten Menstruation in einem Behälter (*casca*) aus Baumrinde zubringen.

3) Bei den Indianern des südöstlichen Brasilien bestand nach den Berichten eines Reisenden des sechzehnten Jahrhunderts das gleiche Verbot für Salz.

4) José Guevara: Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman, S. 16 ff. in Pedró de Angelis, Coleccion de Obras y Documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata, vol. I (Buenos Aires 1836); J. F. Lafitan: Moeurs des Sauvages Ameriquains (Paris 1724), I. S. 262 ff.

5) Père Ignace Chomé in: Lettres édifiantes et curieuses, Nouvelle édition (Paris 1780—1783), VIII, S. 323; C. F. Phil. v. Martius: Zur Ethnographie Amerikas, zumal Brasiliens (Leipzig 1867), S. 212 ff.; Colonel G. E. Church: Aborigines of South America (London 1912), S. 207—227.

gegen die Wand sitzen. Sie darf mit niemand sprechen und muß sich vom Fisch- und Fleischgenuß enthalten. Diese strengen Bräuche muß sie fast ein Jahr lang beobachten. Viele Mädchen sterben oder sind für ihr Leben infolge der Mühsal beschädigt, die sie in dieser Zeit auszustehen haben. Spinnen und Weben ist ihre einzige Beschäftigung während der Isolierung.[1]

Bei den *Tapuya*, einem Zweig der *Ges* an der brasilianischen Ostküste, fand Johann Rabe um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts folgenden Brauch: Die Mutter meldete die eingetretene Reife ihrer Tochter den Priestern, die das Ereignis dem Häuptling hinterbrachten. Hierauf führte man diesem das rot angestrichene Mädchen mit bekränztem Haupte vor. Der Häuptling beräucherte sie und sich selbst mit Tabak und schoß einen Pfeil nach dem Kranze ab. Traf er so, daß Blut floß, dann leckte er dieses ab und das Mädchen hatte Hoffnung auf ein langes Leben.[2]

Bei den *Banivas* im Gebiete des Orinoco muß ein Mädchen bei seiner ersten Menstruation einige Tage und Nächte in seiner Hängematte fast bewegungslos zubringen und erhält als Speise und Trank bloß etwas *Kassawe*-Brei und Wasser. Während sie dort liegt, halten die Bewerber bei ihrem Vater um ihre Hand an und dem, der am meisten geben kann oder sich als der tüchtigste Mann erweist, wird die Jungfrau versprochen. Ist die Fastenzeit vorüber, betreten einige alte Männer die Hütte, verbinden der Novize die Augen, bedecken ihren Kopf mit einem Hut, dessen Fransen auf ihre Schultern fallen, führen sie hinaus und binden sie an einen Pfahl, der auf einem offenen Platz aufgestellt ist. Der Kopf des Pfostens ist nach Art eines grotesken Gesichtes geschnitzt. Nur die alten Männer dürfen Zeugen des Folgenden sein. Würde man eine Frau beim Zuschauen ertappen, würde es ihr übel ergehen; sie würde für die Rache des Dämons ausgezeichnet sein, der sie im nächsten Monat ihr Vergehen mit Wahnsinn oder Tod büßen lassen würde. Jeder Teilnehmer dieser Zeremonie erscheint bewaffnet mit einer Geißel aus Stricken oder Fischhäuten; manche verstärken die Kraft des Werkzeuges, indem sie kleine scharfe Steine an die Enden der Riemen binden. Dann bewegen sich die Männer zu den gräßlichen und betäubenden Klängen von Muscheltrompeten, die von zwei oder drei Überzähligen geblasen werden, im Kreise um den Pfahl, wobei jeder im Vorübergehen mit seiner Geißel den Rücken des Mädchens bearbeitet, bis das Blut in Strömen hinunterfließt. Zuletzt nähern sich die Musikanten, indem sie gewaltige Hornstöße gegen den Dämon ertönen lassen, und berühren den Pfosten, in dem er angeblich verkörpert ist. Dann hören die Schläge auf; das Mädchen wird, oft in ohnmächtigem Zustande, losgebunden und weggetragen, damit seine Wunden gewaschen und Heilkräuter aufgelegt werden. Der jüngste der Vollzieher oder richtiger der Exorzisten beeilt sich, den versprochenen Ehegatten von dem glücklichen Ausgang der Austreibung zu

1) A. Thouar: Explorations dans l'Amérique du Sud (Paris 1891), S. 48 ff.; G. Kurze: Sitten und Gebräuche der Lengua-Indianer. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena, XXIII. (1905), S. 26 ff.

2) O. Dapper: Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika. Amsterdam 1670.

benachrichtigen. „Der Geist“, sagt er, „hat deine Geliebte in einen Schlaf versenkt, der fast so tief ist wie der des Todes. Doch wir haben sie von seinen Angriffen befreit und dort und dort niedergelegt. Geh sie suchen.“ Dann geht er durch das Dorf von Haus zu Haus und ruft den Bewohnern zu: „Kommt, laßt uns den Dämon verbrennen, der von dem Mädchen, unserer Freundin, Besitz ergriffen hätte.“ Der Bräutigam trägt sofort seine verwundete und leidende Braut in sein eigenes Haus; und alle Leute versammeln sich um den Pfahl um des Vergnügens willen, ihn und den Dämon zusammen zu verbrennen. Ein großer Scheiterhaufen ist inzwischen rundherum aufgeschichtet worden; die Weiber rennen um den Scheiterhaufen und verfluchen mit schrillen Stimmen den bösen Geist, der all das Übel angestiftet hat. Die Männer stimmen mit rauheren Lauten ein und feuern einander zu dem im Gange befindlichen Geschäfte durch tiefe Schlucke eines berauschenden Getränkes an, das für diese Gelegenheit von den Schwiegereltern bereitgestellt wurde. Bald erscheint der Bräutigam, nachdem er die Braut der Obhut seiner Mutter anvertraut hat, eine entzündete Fackel schwingend, auf der Bildfläche. Er wendet sich mit bitterem Spott und mit Vorwürfen an den Dämon, teilt ihm mit, daß das holde Geschöpf, gegen das er verruchte Absichten hegte, jetzt seine, des Bräutigams, blühende Braut sei, und indem er seine Fackel gegen das grinsende Haupt auf dem Pfahle schüttelt, ruft er aus: „Dies ist die Art, wie die Opfer deiner Verfolgung an dir Rache nehmen.“ Mit diesen Worten entzündet er den Scheiterhaufen. Auf einmal rühren sich die Trommeln, schmettern die Trompeten, und Männer, Weiber und Kinder beginnen zu tanzen. Sie tanzen in zwei langen Reihen, die Männer auf einer Seite, die Frauen auf der andern, indem sie vorgehen, bis sie einander fast berühren, und sich dann wieder zurückziehen. Hernach geben die zwei Reihen einander die Hände, bilden einen großen Kreis und hüpfen rings um die Glut, bis der Pfahl mit seinem grotesken Gesichte von den Flammen verzehrt ist und nichts vom Scheiterhaufen übrigbleibt als ein Häufchen rotglühender Asche. „Der böse Geist ist vernichtet worden. Auf diese Weise von ihrem Verfolger befreit, wird die junge Frau von Krankheit verschont bleiben, nicht im Kindbette sterben und ihrem Gatten viele Kinder gebären.“[1] Aus diesem Berichte geht hervor, daß die *Banivas* die Pubertätssymptome der Mädchen den ihnen von einem verliebten Teufel zugefügten Wunden zuschreiben, der nicht allein ausgetrieben, sondern am Pfahle zu Asche verbrannt werden kann.[2]

Asien. Wenn ein Hindumädchen das Alter der Reife erreicht, wird es in einem dunkeln Zimmer vier Tage lang zurückgehalten und darf die Sonne nicht sehen. Sie wird als unrein betrachtet; niemand darf sie berühren. Ihre Diät beschränkt sich auf gekochten Reis, Milch, Zucker, Käsequark und Tamarinde ohne Salz. Am Morgen des fünften Tages geht sie zu einer in der Nähe befindlichen Zisterne, begleitet von fünf Frauen, deren

1) J. Chaffanjon: L'Orinoque et la Caura (Paris 1889), S. 213—215.
2) Die Bemerkung stammt von Frazer, a. a. O., I, S. 68.

Männer leben. Die Frauen beschmieren sich mit Gelbwurzwasser, baden und kehren heim; die Matte und andere Dinge, die im Zimmer waren, werden dann weggeworfen.[1] Die *Rarhi*-Brahmanen von Bengal nötigen ein Mädchen in der Pubertät allein zu leben, und erlauben ihr nicht, das Gesicht eines Mannes zu sehen. Drei Tage bleibt sie in einem dunkeln Zimmer eingesperrt und hat gewisse Kasteiungen durchzumachen. Fisch, Fleisch und Süßspeisen sind verboten; sie muß von Reis und zerlassener Butter leben.[2] Bei den *Tiyan* in Malabar wird ein Mädchen vom Beginn seiner ersten Menstruation an durch vier Tage für unrein gehalten. Während dieser Zeit muß sie sich auf der Nordseite des Hauses aufhalten, wo sie auf einer besonderen Grasmatte schläft, in einem Zimmer, das mit Girlanden aus jungen Kokosnußblättern bekränzt ist. Ein zweites Mädchen leistet ihr Gesellschaft und schläft mit ihr, doch darf sie keinen anderen Menschen, keinen Baum und keine Pflanze berühren. Sie darf auch nicht den Himmel sehen und wehe ihr, wenn sie einer Krähe oder einer Katze ansichtig würde. Ihre Diät muß streng vegetarisch sein, ohne Salz, Tamarinden oder Pfefferschoten. Sie ist gegen böse Geister mit einem Messer bewaffnet, das entweder auf der Matte liegt oder am Leibe getragen wird.[3] Bei den *Kappiliyan* von Madura und Tinnevelly gilt ein Mädchen bei seiner ersten Periode durch dreizehn Tage für unrein und muß sich entweder in einem Winkel des Hauses aufhalten, der für die Novize von ihrem mütterlichen Onkel abgeteilt wird, oder in einer Hütte, die eigens zu dem Zwecke von dem nämlichen Verwandten auf dem Gemeindegrund errichtet wird. Am dreizehnten Tage badet sie in einer Zisterne und schreitet beim Betreten des Hauses über eine Mörserkeule und einen Kuchen. Nahe dem Eingange wird eine Speise hingestellt. Ein Hund darf davon kosten, aber sein Vergnügen wird durch Schmerzen beeinträchtigt; denn während er frißt, erhält er eine ordentliche Tracht Prügel, und je lauter er heult, desto besser, weil die Familie, die die junge Frau gebären wird, um so größer sein wird; heult der Hund nicht, dann wird es keine Kinder geben. Die provisorische Hütte, in der die Novize die Tage ihrer Absonderung zubrachte, wird niedergebrannt, die Töpfe, die sie gebrauchte, werden zu Scherben zerschlagen.[4] Ähnliche Sitten herrschen bei den *Parivaram* in Madura und den *Pulavar* von Travancore. Bei den *Singhalesen* wird ein Mädchen während der ersten Menstruation in ein Zimmer eingeschlossen, wo es weder einen Mann sehen noch von einem solchen gesehen werden darf. Nachdem die Klausur auf diese Weise zwei Wochen gedauert hat, wird die Jungfrau mit verhülltem Gesichte herausgeführt und von Frauen auf der Rückseite des Hauses gebadet. In der Nähe des Badeplatzes werden Zweige irgendeines milchspendenden Baumes, gewöhnlich des *Jak*-Baumes, niedergelegt. In manchen Fällen verbleibt das Mädchen

1) Shib Chunder Bose: The Hindoos as they are (London and Calcutta 1881), S. 86.

2) H. H. Risley: Tribes and Castes of Bengal, Ethnographic Glossary (Calcutta 1891/92), I, S. 152.

3) Edgar Thurston: Castes and Tribes of Southern India VII. (Madras 1909), S. 63 ff.

4) Edgar Thurston, a. a. O., III, S. 218.

während der Periode der Unreinheit in einer eigenen Hütte, die später niedergebrannt wird.[1]

In Kambodscha wird ein Mädchen nach Eintritt der Pubertät ins Bett unter einen Moskitovorhang gelegt, wo sie hundert Tage verbringen sollte. Gewöhnlich hält man aber vier, fünf, zehn oder zwanzig Tage für entsprechend lang; doch selbst das ist in einem heißen Klima und unter den dichten Maschen des Vorhanges genügend peinlich.[2] Nach einem anderen Berichte treten dort die Mädchen mit beginnender Reife „in den Schatten ein", und während sie vorher *„Prohmacarey"*, unantastbare Gattinnen *Prah Ens (Indras)* waren, gelten sie jetzt als Gattinnen *Reas (Ravanas)* und auch in dieser Zeit wäre es ein Sakrilegium, sie zu verführen. Während ihrer Zurückgezogenheit, die je nach Rang und Stellung der Familie von drei Tagen bis zu mehreren Jahren dauert, hat die Kandidatin eine Reihe von Verhaltungsmaßregeln zu beobachten: „Laß dich vor keinem fremden Manne sehen; schau einen solchen selbst verstohlenerweise nicht an; nimm wie die Bonzen deine Nahrung nur zwischen Sonnenaufgang und Mittag; iß nur Reis, Salz, Kokosnuß, Erbsen, Sesam und Früchte; enthalte dich von Fisch und jeglichem Fleisch. Bade dich nur, wenn die Nacht eingetreten ist, zu einer Stunde, wenn man die Menschen nicht mehr erkennt, damit du von keinem lebenden Wesen gesehen wirst." Im Dunkel der Nacht darf das Mädchen in Begleitung seiner Schwestern oder anderer Verwandter ausgehen. Sonst arbeitet es im Hause und darf weder in die Pagode noch sonst wohin gehen. Wird es aber dunkel, dann versieht es sich mit Betel und dem nötigen Zubehör, zündet Lichter und Räucherkerzen an und geht fort, um *Rahu*,[3] den Urheber der Finsternis, anzubeten, auf daß es glücklich werde. Dann kehrt das Mädchen wieder „in den Schatten" zurück. Dieser Zustand der Absonderung wird auch während einer Sonnen- oder Mondesfinsternis unterbrochen; in solchen Zeiten verläßt die Novize das Haus und bezeigt ihre Verehrung dem Ungeheuer, von dem man annimmt, daß es die Finsternisse dadurch verursacht, daß es die Himmelskörper zwischen seinen Zähnen festklemmt.[4] Die Erlaubnis, die Klausur zu durchbrechen und während einer Finsternis außer dem Hause zu erscheinen, zeigt, wie wörtlich die Verpflichtung genommen wird, die den Mädchen in der Pubertät verbietet, in die Sonne zu schauen.[5] Zum endgültigen Austritt aus der Zurückgezogenheit wählen wohlhabende Leute mit Vorliebe die Monate Januar, Februar oder Mai, wozu sie Bonzen kommen und beten lassen, vor denen sich das Mädchen niederwirft. Auch Nachbarn und Freunde werden zu diesem Feste geladen. Bei

---

1) Arthur A. Perera: Glimpses of Singhalese Social Life. Indian Antiquary XXXI. (1902), S. 380.

2) J. Moura: Le Royaume du Cambodge (Paris 1883), I, S. 377.

3) Aus den Berichten geht nicht mit Sicherheit hervor, ob *Rahu* mit *Rea*, dem Gatten der Pubertätskandidatin, identisch ist.

4) Étienne Aymonier: Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des Cambodgiens, Cochinchine Française: Excursions et Reconnaisances, No. 16 (Saigon 1883), S. 193 ff. — Dieses Ungeheuer ist wohl mit *Rahu* identisch.

5) Die Bemerkung stammt von Frazer (a. a. O., I, S. 70).

dieser Gelegenheit werden dem Mädchen ferner bisweilen gleich die Zähne gefärbt, statt, wie es die Regel ist, bis zur Hochzeit zu warten.[1]

Beschneidung. Ähnlich wie die Knabenbeschneidung spielt auch die Beschneidung bei den Pubertätszeremonien der Mädchen an vielen Orten eine wichtige Rolle. Wir werden uns darauf beschränken, im nachstehenden solche Fälle anzuführen, die auf einen Zusammenhang mit den Mädchenweihen schließen lassen, wenn dies auch aus den Berichten nicht immer ganz klar hervorgeht. Die zahlreichen Fälle der Beschneidung in einem anderen Alter sowie die von der Beschneidung abweichenden sexuellen Operationen, die am weiblichen Geschlechte bei manchen Völkern vorgenommen werden, sollen hier unberücksichtigt bleiben (künstliche Verlängerung der weiblichen Genitalien, Infibulation, Deflorierung im Kindesalter,[2] operative Eingriffe in die Eierstöcke).

In Persien ist es nach Chardin[3] bei einigen Nomadenstämmen Brauch, die Mädchen mit Eintritt der Pubertät zu beschneiden. Die Beschneidung der mannbaren Mädchen war im alten Ägypten ein feierlicher Akt, nach dessen Vollzug diese als heiratsfähig galten. Von großer ethischer, sozialer und religiöser Bedeutung ist die Beschneidung bei den *Kikuyu* in Britisch-Ostafrika. Cayzac[4] bezeichnet diese Operation, der sich die Knaben und Mädchen nach Eintritt der Geschlechtsreife unterwerfen müssen, als den wichtigsten und feierlichsten Ritus im Leben der *Kikuyu*. Am Vorabend statten die Kandidaten dem „heiligen Baum", dem Baume Gottes und Tempel des Ortes, einen Besuch ab, um ihm singend zu verkünden, daß sie nun das Kindesalter hinter sich haben und zur Würde eines Mannes und eines Weibes gelangt sind. Jedes schneidet von dem heiligen Baum einen Zweig ab, um ihn am folgenden Tage, während der Operation, neben sich zu legen. Am Morgen des Beschneidungstages begleitet man die Kandidaten beiderlei Geschlechtes in Prozession zu dem Fluß, in den sich diese dann stürzen. Hierauf werden sie unter Siegesrufen auf die Beschneidungsstätte geführt. Auch dieses Bad ist nach Cayzac ein Beweis für die sittlich-religiöse Bedeutung der Beschneidung. Es bedeutet für den *Kikuyu* das gleiche wie diese selbst, d. h. Reinigung von der Sünde. Daher hat dort der Ausdruck „sich in den Fluß stürzen" den gleichen Sinn wie „sich beschneiden lassen". Nach der Auffassung der *Kikuyu* ist die durch die Beschneidung wegzunehmende Sünde die Ursache aller Übel, auch des Todes; mit der Sünde kann man nur Blutsverwandte infizieren,[5] die Sünde, also auch die Ursache aller Übel, wird hauptsächlich durch die Zeugung auf die Nachkommen übertragen. Deshalb müssen beide Geschlechter beschnitten werden, ehe sie der Zeugung fähig sind; denn nur so sind ihre

1) Anonymus im Globus, Bd. 48, S. 109 f.

2) Die künstliche Deflorierung zur Zeit der Pubertät behandle ich auch in diesem Abschnitt, wenngleich sie nicht als Beschneidung im strengen Sinne des Wortes aufzufassen ist.

3) Chardin: Voyage en Perse, X, S. 76, ed. Amsterdam.

4) Cayzac: La religion des *Kikuyu* (Afrique Orientale). Anthropos V, 1910.

5) Von mir gesperrt.

Nachkommen vor dem Übel geschützt. Es gilt als Sünde, wenn ein Mädchen die erste Regel hat, ehe sie beschnitten ist. Der frühere Brauch, daß nach der Beschneidung Burschen an einem abgelegenen Ort ein altes Weib zum ersten Koitus mißbrauchten[1] und hierauf zu Tode steinigten, um den nach *Kikuyu*-Glauben auf den ersten Koitus folgenden Tod[1] auf dieses Weib zu wälzen, hatte seine Parallele in dem Brauch der beschnittenen Mädchen, sich nach der Operation mit einem unbeschnittenen Knaben zu verbinden. Getötet brauchte dieser deshalb noch nicht zu werden, weil der Unbeschnittene noch nicht als Mensch galt. Nachdem die Kandidaten beider Geschlechter beschnitten sind, führen die männlichen Mitglieder des Stammes um die Burschen, die weiblichen um die Mädchen einen Tanz auf; man hüllt die auf der Erde sitzenden Beschnittenen so in Leder,[1] daß nur der Kopf frei bleibt, die Angehörigen schütten ihnen Ströme von Milch[1] über den Kopf und Körper und nun gelten die jungen Leute als Erwachsene und Stammesmitglieder. Mädchenbeschneidung erwähnt Ploß[2] auch bei den *Wakamba*, *Wanika* und *Wadschagga*. Auch von den ostafrikanischen *Wapokomo*, einem Nachbarvolke der *Somali*, den *Waboni* und *Wasanja* wird Ähnliches berichtet, wenn sie auch dort nicht so allgemein zu sein scheint.

Über die Mädchenbeschneidung bei den im nördlichen ehemaligen Deutsch-Ostafrika lebenden *Massai* und *Bakulia* liegen ausführliche Schilderungen vor.[3] Die Mädchenbeschneidung findet bei den *Massai* meist zwischen zwölf und vierzehn Jahren statt, d. h. wenn die schon vorher im Kriegerkraal zügellos lebenden Mädchen merken, daß ihre Reife herannaht. Dann verlassen sie den Kraal, begeben sich zu ihren Müttern und diese verabreden sich untereinander über den Tag einer gemeinschaftlichen Operation. Steht eine Knabenbeschneidung bevor, so wartet man diesen Tag ab, wählt jedoch einen anderen Ort, häufig die mütterliche Hütte. Am Tage vor der Operation rasiert man den Mädchen das Kopfhaar ab. Die Beschneidung besteht im Abtrennen der Klitoris, die vorher mit kaltem Wasser unempfindlich gemacht wird. Während der Handlung sitzt das Mädchen auf einem langen, schmucklosen Lederschurz, der nun an Stelle der bisherigen Kleidung tritt. Als Operateurin fungiert die weise Frau; die unbedeutende Wunde wird mit Milch gewaschen.

Die Mädchen der *Bakulia* werden im Alter von neun bis zwölf Jahren beschnitten. Auch hier sind die sogenannten weisen Frauen, sonst Geburtshelferinnen, die Operateure. Die von den weisen Frauen gegebenen Lehren beziehen sich besonders auf das Geschlechtsleben, doch auch auf das sonstige Verhalten für die Zukunft. Diese Frauen bleiben die Beraterinnen der Beschnittenen für das spätere Leben. Die Operation, Abtrennen der Klitoris, findet statt, während die Mädchen sitzen. Unmittelbar darauf folgt das Rasieren des Haupthaares. Die Heilung, die durch nichts unterstützt wird, warten die Mädchen in den Hütten ihrer Mütter ab, worauf wie bei den Knaben große

1) Von mir gesperrt.
2) Ploß: Das Kind. 2. Aufl. I, S. 362 ff.
3) Max Weiß: Land und Leute von Mpororo. Globus 91 und 97.

Tanzfeste stattfinden, und zwar auf dem Tanzplatze der Knaben, doch ohne daß sich die Mädchen unter die Gruppen der Knaben mischen. Nach der Beschneidungsfeier eröffnen die Mädchen offiziell den geschlechtlichen Verkehr; sie empfangen die gewählten Jünglinge in den Hütten ihrer Mütter. Zu der phantastischen Ausstattung der beschnittenen Mädchen gehört unter anderem ein Kürbistopf (sexuelles Symbol). Zirkumzision der Mädchen erwähnt Ploß[1] von den Bewohnern *Londus* in Uganda (Britisch-Ostafrika); bei den *Wagaya* am Victoria Nyansa (früheres Deutsch-Ostafrika) ist Exstirpation der Klitoris gebräuchlich. Bei den *Mandingo*[2] am oberen Senegal und Niger findet die Beschneidung der Jugend beiderlei Geschlechtes nach Eintritt der Pubertät mit großer Feierlichkeit statt. In Deutsch-Togo[3] unterwerfen die *Yoruba*-Stämme ihre Töchter vor der Verheiratung oder im Alter von etwa vierzehn bis siebzehn Jahren der Exzision. Im letztgenannten Falle führen die beschnittenen, noch unverheirateten Mädchen ein zügelloses Leben. Alte Frauen vollziehen mit denselben Worten und dem gleichen Ritus wie die Männer bei den Knaben die Operation (der Beschneider sagt nämlich, ehe er das Präputium in das zu dem Zwecke gegrabene Grübchen legt: „Dank, Dank gebührt Gott. Ich weiß nichts; ich bin ein kleines Kind.")[4] Das Grübchen wird hierauf mit Erde bedeckt. Als zugestandene Vorbereitung zur Ehe fand Archibald Hewan[5] die Mädchenbeschneidung in Alt-Calabar, Britisch-Nordwestafrika. J. B. Douville[6] berichtete aus Loanda, Portugiesisch-Südwestafrika, daß dort die Mädchen acht Tage vor der Hochzeit beschnitten werden. Der Zauberer schließt sich in dieser Zeit mit der Braut in einer abgesondert gelegenen Hütte ein, wo er die Operation ausführt. Nach Ablauf der acht Tage wird die Braut feierlich von ihren Verwandten abgeholt. Daß auch in Portugiesisch-Ostafrika bei den *Atchuabo* Beschneidung der Mädchen stattfindet, wissen wir bereits. Die *namungu*, die Zeremonienaufseherin, schneidet mit einem Messer an den Geschlechtsteilen; das Blut und das, was abgeschnitten ist, wird begraben. Die *namungu* hat während der Operation, über die nichts Näheres verlautet, eine weiße Maske vor dem Gesicht. Die Eingeborenen sagen, weiß sei die Farbe der Verstorbenen, der Geister. Als Gründe für das Schneiden werden angegeben: „damit das Mädchen Einsicht habe, Geheimes zu reden, mit den Augen zu reden, sexuelle Dinge mit Männern zu tun."[7] Bei den *Bamangwato* im südlichen Afrika wird die Beschneidung an vierzehnjährigen Mädchen vorgenommen, die bei dieser Gelegenheit phantastisch gekleidet umherziehen, wobei sie eine Geißel mit Dornenzweigen schwingen, die gleichalterigen Burschen verfolgen und peitschen. Wer die

1) Ploß: Das Kind. 2. Aufl. I, S. 374.
2) Layaille: Reise nach Senegal. Weimar 1802; Mungo Park: Reisen im Innern von Afrika. Berlin 1799, S. 238.
3) Fr. Müller: Fetischistisches aus Atakpame (Deutsch-Togo). Globus 81, S. 281.
4) Von mir gesperrt.
5) Arch. Hewan im Edinborough med. Journal 1864, CXI, S. 219.
6) J. B. Douville: Voyage au Congo. Vol. I. Stuttgart 1832/33.
7) P. Michel Schulien, a. a. O. S. 92.

Marter ruhig hinnimmt, gilt als reifer Mann.[1] Auch von den *Makatisses* wird Mädchenbeschneidung zur Pubertätszeit erwähnt. Bei den *Amasoka*-Kaffern werden die Kinder bis zur Beschneidung als unrein angesehen.

Auf Java und anderen Inseln des malayischen Archipels unterwirft man die Mädchen der Beschneidung zur Zeit des zweiten Zahnens. Die Operation besteht nach F. Epp[2] in der Beschneidung der Nymphen. Als Grund dieser Operation gibt Epp die bedeutende Größe und Erschlaffung der Schamteile an; beides werde durch die dort herrschende Onanie und große Tätigkeit der Geschlechtsteile herbeigeführt. Über Celebes schrieb J. G. F. Riedel,[3] daß in den dortigen Landschaften Holontala, Bone, Boalemo und Katringgola die Mädchen in ihrem neunten oder zwölften oder fünfzehnten Jahr beschnitten werden. Die Operation wird von weiblichen Personen vollzogen.

Bei den Stämmen im Innern von Australien bildet das Einreiben der Brüste mit Fett und rotem Ocker die erste der Initiationszeremonien des weiblichen Geschlechtes. Die zweite Zeremonie besteht im Öffnen der Vagina, welches der Subinzision des männlichen Geschlechtes entspricht und als *atna ariltha kuma* bezeichnet wird. Bei allen von Spencer-Gillen[4] beobachteten Stämmen, von den *Urabunna* im Süden bis zur Westküste des Golfes von Carpentaria wird das Mädchen nach der *atna ariltha kuma* bestimmten Männern zur Verfügung gestellt und erst dann seinem eigentlichen Ehemann übergeben, der die Frau aber auch wieder herleihen muß.

Was die Einzelheiten dieser Operation betrifft, so stimmen sie der Hauptsache nach bei den verschiedenen Ständen überein. Das Alter der Mädchen ist gewöhnlich vierzehn oder fünfzehn Jahre. Die Operation wird zumeist von einem älteren Verwandten oder von einer älteren Schwester der Kandidatin ausgeführt. Nach der Operation verbinden sich, wie gesagt, Verwandte verschiedensten Grades mit dem Mädchen, als erster bisweilen der Operateur selbst, als letzter regelmäßig der eigentliche Gatte. Die leiblichen Brüder sind vom Zutritt zur Operation ausgeschlossen, die Schwiegermütter und deren Brüder dürfen bei der Operation nicht zuschauen.

Ploß[5] erwähnt folgende australische Formen, die Vagina der Mädchen zu öffnen: Wenn am Peakefluß, Südaustralien, einem jungen Mädchen die Brüste schwellen und sich ein Haarwuchs zeigt, wird sie von einigen älteren Männern an einen einsamen Ort geführt. Dort wird sie niedergelegt, ein Mann hält ihre Arme, zwei andere halten die Beine; der vornehmste unter ihnen führt dann zunächst einen Finger in die Vagina,[6] dann zwei, zuletzt vier.

1) Chapman: Das Ausland, 1868, S. 1083.

2) F. Epp: Allg. med. Centralzeitung 1853, S. 37.

3) J. G. F. Riedel: Zeitschrift für Ethnologie 1871, S. 402. Ferner: De sluik- en Kroesharige Rassen tuschen Selebes en Papua. s'Gravenhage 1886.

4) B. Spencer and J. F. Gillen: The native tribes of Central Australia. London 1899.

5) Ploß: Das Kind. I, S. 376.

6) Bei den Stadtarabern und Fellachen in Ägypten defloriert der Bräutigam die Braut feierlich mit dem Finger. In Kambodscha defloriert der Priester die Braut mit einem Finger, den er in Wein getaucht hat.

Zurückgekehrt zum Lagerplatz, kann das arme Geschöpf infolge der Mißhandlung drei bis vier Tage den Platz aus Schmerz nicht verlassen. Sobald es ihm möglich ist, geht es fort, wird aber von den Männern in jeden Winkel verfolgt und muß sich den Koitus von vier bis sechs von ihnen gefallen lassen. Dann aber lebt derjenige, mit dem das Mädchen als Kind versprochen worden war, mit ihr als Gattin. Bei den Einwohnern von Charlotte Waters und Alice Springs besteht dieselbe Sitte, doch gebraucht man hier zur Zerstörung der Hymen einen Stein und an Stelle der Finger einen Stock.

Bei den *Conibos*, einem Zweige der *Pano*-Indianer im nordöstlichen Peru, werden nach Berichten von Alfred Reich und Felix Stegelmann[1] Zirkumzision und Öffnung der Vagina geübt. Sobald ein Mädchen zur Reife gelangt ist, wird ein Fest veranstaltet, bei dem der *Maschato*, ein aus Maniokwurzeln gebrautes berauschendes Getränk, eine große Rolle spielt. Das Mädchen wird bis zur Sinnlosigkeit trunken gemacht und dann der Operation unterzogen. Ein altes Weib führt sie in Gegenwart des tobenden Stammes mit einem Bambusmesser aus, während das Mädchen auf drei Pfählen ausgespannt liegt. Sie umschneidet den *Introitus vaginae*, trennt das Jungfernhäutchen von den Schamlippen los und legt damit die Klitoris frei. Hierauf bestreicht sie die blutenden Teile mit Medizinkräutern und führt nach einer Weile einen aus Lehm geformten und etwas befeuchteten Penis, der jenem des Verlobten in der Größe genau entsprechen soll, in die Scheide ein. Eine ähnliche Beschreibung[2] liegt von den Indianern in Peru am Flusse Ucayali vor, die man mit dem Namen *Campas* bezeichnet. Von den *Panos* „der Landschaft *Maynas*“ (im heutigen Ecuador) erfuhr schon Missionar Franz Xaver Veigl[3] im achtzehnten Jahrhundert, daß sie früher Mädchenbeschneidung übten. Als Grund gaben sie an, man habe beschnittene Weiber für ihren natürlichen Beruf geschickter gehalten. Bei den *Ticunas*,[4] einem aussterbenden Stamm am oberen Solimoés, erhalten die Beschnittenen beiderlei Geschlechtes gleich nach der Operation einen Namen, der gewöhnlich von einem Vorfahren genommen wird.

Ein so weitverbreiteter Brauch wie die Absonderung der Mädchen zur Zeit der Pubertät scheint auch seine Spuren im Märchen hinterlassen zu haben. Ich will damit freilich nicht behaupten, daß sich die Märchenmotive Zug für Zug in äußerlicher Weise als Reminiszenzen der Pubertätszeremonien darstellen müssen; vielmehr lege ich das Gewicht auf den psychischen Inhalt dieser Zeremonien und meine, daß sich dieser Inhalt

1) Alfred Reich und Felix Stegelmann: Bei den Indianern des Urubamba und des Envira. Globus 83, S. 134 f.

2) Ploß: Das Kind. 2. Aufl., I, S. 382; E. Grandidier: Nouvelles annales des voyages 1861 u. 1862; v. Martius: Zur Ethnographie Amerikas, zumal Brasiliens. Leipzig 1867.

3) Franz Xaver Veigl: Gründliche Nachricht über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Südamerika bis zum Jahre 1768. Nürnberg 1798.

4) v. Spix und v. Martius: Reise nach Brasilien (1817—1820). München 1823.

ebensowohl in einem Zeremoniell wie in einem Märchen aussprechen kann, wobei allerdings ein langes geübtes Zeremoniell eine gute Stütze für ein Märchen abgeben kann. Auf den Zusammenhang zwischen diesen Isolierungsbräuchen und den Märchen, namentlich jenen einer bestimmten Gattung, haben bereits verschiedene Forscher hingewiesen, so Adolf Thimme,[1] J. G. Frazer[2] und zuletzt Herbert Silberer.[3] Adolf Thimme schreibt (S. 40): „Geheimnisvoll erschien den Naturvölkern von je das Auftreten der Menstruation bei heranwachsenden Mädchen. Das Blut wurde als ein böser Zaubersaft gefürchtet; infolgedessen wurden solche Mädchen oft in harter, auch unterirdischer Gefangenschaft gehalten. Daraus entsteht das Motiv vom Giftmädchen und das Motiv von den eingesperrten Mädchen, die Danae, Mandane, Rhea Silvia, Hero oder Rapunzel heißen." Da Frazer die Vermeidung des Anblicks der Sonne als ein Hauptverbot des Pubertätsexils der Mädchen betrachtet, führt er bloß Märchen an, die das Motiv der Befruchtung oder Verzauberung durch die Sonne enthalten. Silberer, der sich für die Gruppierung des Märchenmaterials auf eine Arbeit von Paul Arfert[4] stützt, erinnert in unserem Zusammenhange zunächst an die Einleitung der Märchen von der Gattung der Brangäne-Erzählung[5] (in der Tristanerzählung opfert

1) Adolf Thimme: Das Märchen. Leipzig 1909.

2) Frazer, a. a. O., Vol. I, S. 70 ff.

3) In einer nicht veröffentlichten Arbeit „Die falsche Braut", in die ich mit freundlicher Erlaubnis der Witwe des Verfassers Einsicht nehmen durfte.

4) Paul Arfert: Das Motiv von der unterschobenen Braut in der internationalen Erzählungsliteratur. Inaugural-Dissertation, Universität Rostock. Schwerin 1897. — Josef Hanika bespricht in seiner volkskundlichen Untersuchung über „Die falsche Braut" (Sonderdruck aus der „Heimatbildung", Monatsblätter für heimatliches Volksbildungswesen, Reichenberg) einen deutschen Brauch, den er aus dem Zusammenhange mit jenen von Arfert behandelten wohl sehr alten, gemeinindogermanischen Bräuchen löst. Er schlägt für diesen Hochzeitsbrauch die Bezeichnung „Alte Braut" oder „Verlassene Braut" vor. Hier spielt sich ein steinaltes Weib als verlassene Braut des jungen Bräutigams auf. Hanikas historische Erklärung, die an sich richtig sein mag, wird der unbewußten Bedeutung dieses Brauches natürlich nicht gerecht.

5) Unter dem Namen „Brangänemärchen" faßt Arfert Novellen, Romane und Volkslieder zusammen, in denen das Motiv der Brautunterschiebung folgende Gestalt angenommen hat: Eine Jungfrau, die durch List, Gewalt oder eigene Schuld ihre Ehre verloren hat, sucht die Verlegenheit der Brautnacht dadurch zu beseitigen, daß sie eine ihr ergebene Person bewegt, ihre Stelle im Brautbett einzunehmen. Gemeinsam ist den Brangänemärchen übrigens der Verlauf, „daß ein Mädchen sich bei einem Jüngling, auf den es von früher her Ansprüche hat und der im Begriffe steht sich zu verheiraten, unerkannt in dienender Stellung aufhält. Da sich nun die neue Braut durch irgendwelche Umstände (in den meisten Märchen sieht sie der Geburt entgegen; andere suchen diesen anstößigen Grund durch einen milderen zu ersetzen) verhindert sieht, selbst die Ehe zu vollziehen, bittet sie das Mädchen, ihre Stelle bei der Hoch-

bekanntlich Brangäne an Isoldes Stelle in der Brautnacht ihre Reinheit dem König Marke): „Die Mehrzahl dieser Märchen zeigt den typischen Eingang, daß die Heldin von ihrem tyrannischen Vater eine bestimmte Zeit in einem Turm eingeschlossen wird, aus dem sie sich erst nach vielen Jahren befreien kann."[1] Er bemerkt ferner, daß dieses Motiv des Gefangenseins (oft in einem Turme mit Betonung der Höhe, vgl. Rapunzel, Grimm, K. H. M. 12) auch sonst in Märchen beliebt ist und daß dazu ein Unhold als Verwahrer oder eine Alte im Walde als Ernährerin häufig auftritt. Das von dem harten Schicksal betroffene Mädchen pflegt eine Prinzessin zu sein; sie wird von einem Prinzen aus ihrem Gefängnisse befreit oder macht sich sonstwie frei und gewinnt dann einen Prinzen zum Gemahl.

Zum besseren Verständnis der folgenden Märchen sei vorerst auf einige typische Züge der Pubertätsriten der Mädchen nochmals verwiesen: daß nämlich häufig das Mädchen oder eine Gruppe von Mädchen in die Obhut einer alten Frau kommt, daß Frauen ihr das karge Essen in die Einsamkeit bringen, daß das Exil einer Tötung (Verschlungenwerden) und Wiedergeburt entspricht, daß an den Kandidatinnen verschiedenartige sexuelle Operationen vorgenommen werden, daß die Mädchen im Exil oft Arbeiten verrichten oder üben müssen, daß das Essen und Trinken unter bestimmte Regeln gebracht ist und daß schließlich die Vorschriften bei Mädchen hoher Herkunft (Königs- oder Häuptlingstöchtern) besonders streng gehandhabt werden.

Nr. 1. Schwedisch:[2] Ein König schließt seine Tochter, die wider seinen Willen einen Prinzen heiraten will, mit sieben Mädchen und Vorräten für sieben Jahre in eine Höhle ein; dann zieht er in den Krieg, aus dem er nicht wieder heimkehrt. Von den sieben Mädchen stirbt jedes Jahr eines und nur der Prinzessin gelingt es endlich mit Hilfe eines Hundes, lebend aus dem Turm herauszukommen. Nach langer Wanderung gelangt sie zu einem Köhler, der ihr eine untergeordnete Stellung in dem Haushalte jenes Prinzen verschafft, dem sie einst ihre Liebe geschenkt hatte. Kurz darauf wird am Hofe eine Hochzeit gerüstet; denn der Königssohn will sich verheiraten. Seine Braut, welche eine nicht vorwurfsfreie Vergangenheit hinter sich hat, fühlt ihre Niederkunft herannahen. Auf ihre Bitte legt die Heldin die Brautgewänder an und fährt für sie zur Kirche. Auf dem Wege

zeit einzunehmen. Dieses tritt schließlich aus seiner Verborgenheit heraus und nimmt, nachdem alles entdeckt ist, den nun ihm gebührenden Platz als Gemahlin des Jünglings ein" (a. a. O. S. 6 u. 34, 1).

1) Arfert, a. a. O. S. 34, 2.

2) Bondeson: Historiegubbar på Dal. Stockholm 1886, S. 22. — Arfert, a. a. O. S. 34.

murmelt sie allerlei Sprüche, welche die rechte Braut nach dem Rücktausche nicht wiederholen kann, auch vermag sie nicht ein Geschenk, das der Prinz in der Kirche seiner eben angetrauten Gemahlin gegeben hat, vorzuzeigen. So erfolgt die Entdeckung des Brauttausches und die Heldin offenbart, wer sie ist.

Nr. 2. In dem bekannten deutschen Märchen von der Gänsemagd (Grimm, K. H. M. Nr. 89) haben wir eine Anspielung auf den Glauben, daß die Übertretung der Nahrungsgebote böse Wirkungen habe, in dem verderblichen Trinken und wieder die niedrige Arbeit.

Nr. 3. Aus Hessen (Grimm, K. H. M. Nr. 49 „Die sechs Schwäne"). Ein König verirrt sich auf der Jagd im Wald. Eine alte Hexe weist ihm den Ausweg dafür, daß er ihre Tochter, ein wunderschönes Mädchen, zur Frau nimmt. Der König ist schon einmal verheiratet gewesen und hat von der ersten Gemahlin sechs Knaben und ein Mädchen. Weil er nun fürchtet, die Stiefmutter möchte sie nicht gut behandeln, verbirgt er die Kinder in einem einsamen Schloß mitten im Wald. Der Stiefmutter fällt die häufige Abwesenheit des Königs, der seine Kinder besucht, auf. Sie kommt hinter das Geheimnis und bringt den Kindern behexte Hemden, durch die sie in Schwäne verwandelt werden, bis auf das Mädchen, das gerade im Innern des Waldschlosses verborgen ist. Das Mädchen macht sich auf den Weg, die Brüder zu suchen. Es kommt im Wald in eine Wildhütte, wo es sechs Betten findet. Es beschließt, die Nacht da zuzubringen. Bei Sonnenuntergang kommen die Schwäne geflogen. „Wir können nur eine Viertelstunde lang jeden Abend unsere Schwanenhaut ablegen." Die Bedingungen für die Erlösung sind: „Du darfst sechs Jahre lang nicht sprechen und nicht lachen und mußt in der Zeit sechs Hemden aus Sternblumen für uns zusammennähen." Das Mädchen verläßt die Hütte, sammelt Sternblumen, geht mitten in den Wald, steigt auf einen Baum und näht da. Jäger kommen und rufen es an; es gibt keine Antwort. Die Jäger bringen das Mädchen dem König. Der heiratet die scheinbar Stumme. Die böse Mutter des Königs beseitigt die Kinder, die sie gebiert, und beschmiert ihr den Mund mit Blut, daß es aussieht, als wäre sie eine Menschenfresserin. Beim dritten Male wird die Königin zum Tode durch das Feuer verurteilt. Der Hinrichtungstag ist der letzte Tag der sechs Jahre, in welchen sie nicht sprechen darf. Die sechs Hemden sind fertig, bis auf einen Ärmel. Wie sie schon auf dem Scheiterhaufen steht, kommen die Schwäne geflogen und sind erlöst, nur dem Jüngsten bleibt statt des Armes ein Flügel. Die Königin redet wieder, alles klärt sich auf, die böse Mutter wird verbrannt.

Nr. 4. Französisch:[1] Ein König und eine Königin haben zwei Söhne und eine Tochter. Bei der Geburt des Mädchens haben die Feen den Eltern verkündet, daß sie ihre Brüder einst in großes Unglück stürzen würde. Der Vater schließt sie in einen Turm, um das Unheil abzuwenden; allein, als er gestorben ist, lassen die Brüder die Schwester frei. Eines Tages wünscht sie sich den König der Pfauen zum Gemahl. Die Brüder wandern aus, ihn zu suchen. Sie finden ihn endlich, er begehrt ihre Schwester zur Gemahlin.

1) Madame d'Aulnoy: Cabinet de Fées. Paris 1758, II, S. 230. — Arfert, a. a. O. S. 11.

Auf der Reise zu ihm wird sie von der Amme und deren Tochter ins Meer gestoßen. Der König, entrüstet über die Häßlichkeit der falschen Braut, der Tochter der Amme, will die Brüder töten lassen. Die wahre Braut war aber gerettet und von einem Einsiedler aufgenommen worden. Durch ihr kleines Hündchen, das dem Pfauenkönig das Essen wegstiehlt, kommt ihre Anwesenheit und die Wahrheit an den Tag.

Nr. 5. Sizilianisch:[1] *Munti fiuri* ist Kammerdiener beim König und zeigt ihm das Bild seiner schönen Schwester. Der König erklärt sie sofort für seine Braut und sendet den Bruder in die Heimat, das Mädchen zu holen. Die Tochter einer Nachbarin begleitet sie. Da die Falsche weiß, daß Geburtsfrauen dem Mädchen einst angewünscht haben, es solle, sobald es erwachsen wäre, in die Gewalt der Meersirene[2] kommen, bohrt sie ein Loch in das Schiff, in dem beide fahren. In dem Augenblick verschwindet die Braut und der unglückliche Bruder muß sich einverstanden erklären, die häßliche Tochter der Nachbarin für seine Schwester auszugeben. Der enttäuschte König legt ihm schwere Aufgaben auf, die er mit Hilfe seiner (verzauberten) Schwester ausführt. Er wird zum Entenhüter erniedrigt. Jeden Morgen füttert die aus dem Meer auftauchende Schwester die Enten, die hierüber am Abend dem Koch einen Spruch vorsingen. Der Koch erzählt es dem König. Dieser begibt sich an den Strand und zerhaut die Kette, an der das Mädchen von der Meersirene gehalten wird.

Nr. 6. Finnisch:[3] Ein Hirt des Königs zeigt dem Königssohn das Bild seiner Schwester. Er muß sie holen. Eine Hexe bewirkt durch List, daß das Mädchen auf der Reise zum Prinzen seine Kleider ablegt und ins Meer springt. Die Hexe bietet sich dem Prinzen als Gemahlin, der Bruder wird in die Schlangengrube geworfen. Die Heldin ist vom Meerriesen aufgenommen worden, der sie zwingen will, seine Frau zu werden. Dreimal erlaubt er ihr, an einer Kette gefesselt an das Land zu steigen, und dreimal sendet sie durch ihr Hündchen dem Prinzen Geschenke. Beim drittenmal zersägt der Prinz die Kette und befreit so das Mädchen. Der Bruder wird aus der Schlangengrube geholt, die Hexe kommt in einer Badestube um.

Ein anderer Märchenkreis ist nach Arfert dadurch gekennzeichnet, daß die wahre Braut auf der Fahrt zum Verlobten durch Verstümmelung und Blendung beseitigt wird.

Nr. 7. Griechisch:[4] Der Eingang erzählt die Verleihung von drei Wundergaben (Weinen von Perlen u. ä.). Die Heldin ist einem Prinzen in fernem

1) Laura Gonzenbach: Sizilianische Märchen. Leipzig 1870, Nr. 32. — Arfert, a. a. O. S. 12.

2) Bedeutet das Exil.

3) Emmy Schreck: Finnische Märchen. Weimar 1877, Nr. 10. — Arfert, a. a. O. S. 13.

4) J. G. v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen. Leipzig 1864, Nr. 28. — Arfert, a. a. O. S. 17.

Lande verlobt. Als die Zeit der Vermählung herannaht, macht sie sich mit ihrer Amme und deren Tochter auf, um in ihr zukünftiges Königreich zu ziehen. Die Amme hat versalzenes Brot mitgenommen, von dem sie die Braut von Zeit zu Zeit essen läßt. Von unbezwinglichem Durste gepeinigt, gibt diese für einen Trunk (vgl. Märchen Nr. 2) ihre Augen und für eine zweite Labung ihre Kleider hin, in denen die Tochter der Amme zu dem Prinzen fährt. Die hilflos zurückgelassene Blinde kommt nach langem Umherirren zu einer Alten im Walde. Für die Perlen, die sie weint, und die Rosen, die sie lacht, löst diese von der falschen Königin zwei Hundeaugen ein, die sie der Blinden einsetzt. Mit den Rosen und Perlen betrügt die falsche Braut den Prinzen, ihren Gemahl, wenn er sich von ihren Wundergaben überzeugen will. Indessen hat das geheilte Mädchen an der Grenze des Königreiches ein herrliches Schloß erbauen lassen, wohin der Prinz eines Tages kommt und wo er seine wahre Braut findet.

Nr. 8. Türkisch:[1] Ein Padischah hat drei Töchter, die sich verheiraten sollen, als sie erwachsen sind. Die zwei älteren werden mit hohen Reichsbeamten vermählt, während die jüngste den Ofenheizer zum Manne erhält. Nach einem Jahr gebiert diese ein Mädchen, dem die *Peris* drei Wundergaben verleihen (Lachen von Rosen usw.). Es erblüht zu wunderbarer Schönheit, so daß eine Kaiserin es zur Gemahlin ihres Sohnes bestimmt und eine Hofdame aussendet, die Braut in ihr Königreich zu geleiten. Die Hofdame wollte gern Schwiegermutter des Kaisers werden, nimmt salzige Speise, einen Krug und einen Sack mit, gibt der Braut von der salzigen Speise zu essen und fordert für einen Trunk aus dem Kruge ihre Augen. Die also Geblendete setzt sie auf einem Berge aus und bringt dann der Kaiserin ihre eigene bräutlich geschmückte Tochter dar. Indessen findet ein Kehrichtsammler die ausgesetzte wahre Braut, nimmt sie zu sich und wird für seine gute Tat durch die Schätze, die sie vermöge ihrer Wundergaben hervorbringt, reich belohnt. Für die Rosen, die sie lacht, kauft er am Hofe ihre Augen zurück und setzt sie ihr ein. Nach einiger Zeit erfährt die Hofdame, daß die rechte Braut noch lebt; sie läßt daher den Kehrichtsammler zu sich kommen und veranlaßt ihn, nach dem Talisman des Lebens seines Schützlings zu forschen. Das arglose Mädchen verrät ihm, daß sein Leben an das Herz eines gewissen Hirsches gebunden sei.[2] Der Hirsch wird auf Betreiben der Hofdame erlegt, das Mädchen stirbt, wird aber infolge gewisser wunderbarer Umstände wieder ins Leben zurückgerufen, indem die *Peris* ein Fragment des Herzens dem toten Mädchen in den Mund legen.

Ein dritter Märchenkreis zeigt nachstehende Variante: Die wahre Braut wird auf der Fahrt zum Verlobten dadurch beseitigt, daß sie dem ver-

1) Dr. Kunos Ignácz: Oszmán-Török Népköltési Gyűjtemény. Budapest 1887, Nr. 49. — Arfert, a. a. O. S. 19.

2) Der Austausch der Organe im Märchen Nr. 7 und die Verlegung der Lebenskraft in ein Tier im Märchen Nr. 8 weisen auf totemistische Vorstellungen hin, die wieder eine besondere Beziehung zur Pubertät haben.

wandelnden Sonnenstrahl ausgesetzt wird. Wie oben erwähnt, hat sich Frazer darauf beschränkt, den Zusammenhang der Isolierbräuche bei den Pubertätskandidatinnen mit solchen Märchen aufzuzeigen, denen die Vorstellung der Befruchtung oder Verzauberung durch die Sonnenstrahlen zugrunde liegt.[1]

Nr. 9. Dänisch:[2] Einer Prinzessin ist es bestimmt, von einem Hexenmeister entführt zu werden, wenn die Sonne vor ihrem dreißigsten Jahr auf sie schiene. Darum hält sie der König, ihr Vater, im Palast eingeschlossen und hat alle Fenster im Osten, Süden und Westen vermachen lassen. Sie darf sich nur abends nach Sonnenuntergang in dem schönen Schloßgarten ergehen. Einem Prinzen, der um sie werben kommt, begleitet von Rittern auf gold- und silberglänzenden Rossen, gibt der Vater ihre Hand unter der Bedingung, daß er mit ihr bis zu ihrem dreißigsten Jahre in dem Schlosse wohne, dessen Fenster nach Norden schauen. Die Braut ist erst fünfzehn Jahre alt. Mit der Zeit sehnt sich das Paar hinaus und benützt einen trüben, sonnenlosen Tag, um einem Turniere in einem benachbarten Schlosse beizuwohnen. Während sie sich an der Festlichkeit erfreuen, ändert sich das Wetter und die Sonne bricht durch die Wolken. In deren Strahlen schwindet die junge Frau dahin, und als ihr Gatte dies entdeckt, ereilt ihn das gleiche Schicksal. Der bestürzte Vater, der ebenfalls dem Turniere beigewohnt hatte, eilt heim und schließt sich in sein dunkles Schloß ein, aus dem das Licht des Lebens gewichen ist. Das junge Paar ist auf ewig verschwunden.

Nr. 10. Welschtirolisch:[3] Eine liebliche Jungfrau mit goldenem Haar war verwünscht worden, daß sie in den Bauch eines Walfisches entrückt werden würde, wann immer ein Sonnenstrahl auf sie fiele. Der Ruf ihrer Schönheit drang bis zum König des Landes, der sie zur Braut begehrte; ihr Bruder kutschierte sie hierauf in einem sorgfältig verschlossenen Wagen zu dessen Palaste, wobei er selbst auf dem Bocke saß und die Zügel handhabte. Unterwegs überholten sie zwei scheußliche Hexen, die müde zu sein vorgaben und mitgenommen werden wollten. Zuerst weigerte sich der Bruder, doch seine weichherzige Schwester beschwor ihn, mit den zwei armen fußkranken Frauen Mitleid zu haben. Er stieg also eher verdrießlich vom Bock herunter, öffnete den Wagenschlag und herein schlüpften die zwei Hexen und lachten heimlich. Kaum war der Bruder wieder auf den Bock geklettert und hatte die Rosse mit der Peitsche angetrieben, so bohrte die eine böse Hexe ein Loch in die geschlossene Kutsche. Sogleich fiel ein Sonnenstrahl durch das Loch auf das schöne Fräulein, das dahinschwand und in den Bauch eines Walfisches entrückt wurde. Als der König den Wagenschlag öffnete, um seine blühende Braut zu begrüßen, sprangen ihm zu seinem Schrecken zwei scheußliche Hexen entgegen.

1) Frazer, a. a. O., Vol. I, S. 70 ff.

2) Svend Grundtvig: Dänische Volksmärchen, übersetzt von A. Strodtmann. Zweite Sammlung (Leipzig 1879), S. 199 ff.

3) Christian Schneller: Märchen und Sagen aus Welschtirol (Innsbruck 1867), Nr. 22, S. 51 ff.

Nr. 11. Griechisch:[1] Einer Prinzessin ist geweissagt worden, sie müsse sich in ihrem fünfzehnten Jahre vor der Sonne in acht nehmen, denn ihre Strahlen würden sie in eine Eidechse verwandeln.

Nr. 12. Böhmisch:[2] Eine Fee begabt die Stieftochter der Frau Jutta mit Schönheit und mit der Eigenschaft, daß ihre Tränen zu Perlen und ihre ausgekämmten Haare zu Gold werden. Sie muß aber durch einen Schleier vor der Berührung mit der freien Luft (statt Sonne) gehütet werden. Ihr Bruder erzählt einem Grafen von ihrer Schönheit und ihren Wundergaben, so daß dieser sie zu heiraten beschließt. Auf dem Wege zu ihrem zukünftigen Wohnsitz wird sie durch die Unvorsichtigkeit der Stiefmutter von der Luft berührt und augenblicklich in eine goldene Ente verwandelt. In ihrer Verlegenheit schiebt Frau Jutta ihre eigene Tochter unter. Nach langer Prüfungszeit wandelt sich die Ente in das Mädchen zurück, das nun dem Grafen zuteil wird.

Nr. 13. Griechisch:[3] Einer kinderlosen Mutter schenkt die Sonne eine Tochter mit der Bedingung, daß sie das Kind holen werde, wenn es zwölf Jahre alt sei. Als es dieses Alter erreicht hat, schließt die Mutter Türen und Fenster und verstopft Ritzen und Spalten, um die Sonne an ihrem Vorhaben zu hindern. Sie vergißt aber das Schlüsselloch; durch dieses fällt ein Sonnenstrahl und entführt das Mädchen.

Nr. 14. Sizilianisch:[4] Einem König wird von einem Seher geweissagt, er werde eine Tochter bekommen, die in ihrem vierzehnten Jahre von der Sonne ein Kind empfangen werde. Daher schloß der König das Kind nach seiner Geburt in einen einsamen fensterlosen Turm ein, damit kein Sonnenstrahl es treffe. Als sie fast vierzehn Jahre alt war, geschah es, daß die Eltern ihr ein Stück gebratenes Zicklein schickten, in dem sie einen spitzigen Knochen fand. Mit diesem bohrte sie ein Loch in die Mauer, ein Sonnenstrahl drang durch die Öffnung und befruchtete sie.[5]

---

1) Bernhard Schmidt: Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (Leipzig 1877), S. 98.

2) Gerle: Volksmärchen der Böhmen. II, S. 5.

3) J. G. v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen (Leipzig 1864), Nr. 41, Bd. I, S. 245 ff.

4) Laura Gonzenbach: Sizilianische Märchen (Leipzig 1870), Nr. 28, Bd. I, S. 177 ff.

5) Der Zug, daß ein Prinz oder eine Prinzessin sich mittels eines Knochens aus einem Turme befreit, findet sich auch in anderen volkstümlichen Erzählungen. (Vgl. J. G. v. Hahn, a. a. O. Nr. 15; L. Gonzenbach, a. a. O. Nr. 26, 27; der Pentamerone, aus dem Neapolitanischen übertragen von Felix Liebrecht [Breslau 1846], Nr. 23, Bd. 1, S. 294 ff.) — Bei einigen Indianerstämmen beziehen sich gewisse Gebote und Verbote für Frauen während der Isolierung auch auf Tierknochen. So ist es bei den *Tinneh*-Indianern einem Mädchen im Alter der Pubertät verboten, Hasenknochen zu zerbrechen (siehe S. 210). Anderseits trinkt es aus einer Röhre, die aus einem Schwanenknochen verfertigt wird; der nämliche Brauch findet sich bei den *Carrier*-Indianern. In den gleichen Umständen trinkt ein *Tlingit*-Mädchen aus dem Flügelknochen eines weißköpfigen Adlers (siehe S. 209). Bei den *Nutka*- und *Shuswap*-Stämmen werden die Pubertätskandidatinnen mit Knochen oder Kämmen versehen, um sich zu kratzen; denn sie dürfen sich nicht mit den Fingern berühren.

Hieher gehört nach Frazer wahrscheinlich auch die griechische Sage von Danae, die von ihrem Vater in ein unterirdisches Zimmer oder einen ehernen Turm eingesperrt und von Zeus geschwängert wurde, der sie in Gestalt eines Goldregens besuchte. Die griechische Sage hat ihr Gegenstück in einer von den Ahnen der sibirischen Kirgisen.

Nr. 15. Kirgisisch:[1] Ein Khan hat eine schöne Tochter, die er in einem dunkeln, eisernen Hause verwahrt, um sie dem Anblicke der Männer zu entziehen. Ein altes Weib betreut sie. Herangewachsen, fragt das Mädchen die alte Frau, wohin sie so oft gehe. „Mein Kind," antwortet diese, „da draußen ist eine lichte Welt, dort leben dein Vater und deine Mutter und alle möglichen Leute; dorthin gehe ich." Das Mädchen sagt: „Gute Mutter, ich will es niemand erzählen, zeig' mir diese lichte Welt!" Die alte Frau nimmt also das Mädchen mit hinaus. Doch als dieses die lichte Welt erblickte, wankt es und wird ohnmächtig; Gottes Auge fällt auf die Jungfrau und sie wird schwanger. Der erboste Vater verschließt sie in eine goldene Kiste, die er auf das weite Meer hinaustreiben läßt.

Nr. 16. Indianisch:[2] In einer Legende der Indianer von *Guacheta* in Kolumbien wird erzählt, daß es einst hieß, die Sonne würde eine ihrer Töchter befruchten, so daß sie ein Kind bekommen und doch eine Jungfrau bleiben würde. Der Häuptling hatte zwei Töchter und wünschte lebhaft, daß eine davon in dieser wunderbaren Weise empfange. Daher ließ er sie jeden Morgen einen Hügel im Osten seines Hauses hinansteigen, damit sie von den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne beschienen würden. Sein Wunsch ging in Erfüllung; denn eine der Töchter empfing und gebar einen Smaragd, den sie in Wolle wickelte und an ihrer Brust barg. Wenige Tage darauf wurde der Stein zu einem Kinde, das den Namen *Garanchacha* erhielt und allgemein als der Sohn der Sonne galt.

Nr. 17. Samoanisch.[3] Die Samoaner berichten von einem Weibe namens *Mangamangai*, das schwanger wurde, indem es die aufgehende Sonne anblickte. Ihr Sohn wuchs heran und wurde Kind der Sonne genannt. Bei seiner Heirat verlangte er von seiner Mutter eine Mitgift, doch sie wies ihn an seinen Vater und sagte ihm, wie er zu ihm gelangen könne. Er nahm also eines Morgens eine lange Ranke und machte eine Schleife; dann stieg er auf einen Baum, warf die Schlinge über die Sonne und hielt sie fest. Der Himmelskörper, in seinem Gange aufgehalten, fragte ihn, was er wolle, und als er erfuhr, daß der junge Mann ein Geschenk für seine Braut wünsche, packte er einen Haufen kostbarer Dinge in einen Korb, mit dem der Jüngling zur Erde niederstieg.

1) W. Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens. III. (Petersburg 1870), S. 82 ff.

2) H. Ternaux-Compans: Essai sur l'ancien Cundinamarca (Paris, ohne Datum), S. 18.

3) George Turner: Samoa, a hundred years ago and long before (London 1884), S. 200.

Nach Frazer[1] vermögen wir selbst in den Hochzeitsbräuchen verschiedener Rassen Spuren der Anschauung zu entdecken, daß Frauen durch die Sonne geschwängert werden können.[2] So pflegte bei den *Chaco*-Indianern[3] in Südamerika ein neuvermähltes Paar die erste Nacht auf dem Fell einer Stute oder eines Ochsen mit dem Kopf gegen Westen zu schlafen, „denn die Hochzeit wird nicht als gültig betrachtet, bevor nicht die aufgehende Sonne seine Füße beschienen hat". Bei den alten Hinduhochzeiten[4] war die erste Zeremonie der „Schwängerungsritus" *(Garbhādhāna)*; während des vorhergehenden Tages mußte die Braut gegen die Sonne schauen oder in irgendeiner Weise ihren Strahlen ausgesetzt werden. Bei den Türken Sibiriens[5] bestand früher die Sitte, am Morgen nach der Hochzeit das junge Paar aus der Hütte zu führen, um die aufgehende Sonne zu begrüßen. In Iran und Zentralasien soll es auch noch heute als das sicherste Mittel zur Beförderung der Empfängnis gelten, eine Neuvermählte den Strahlen der aufgehenden Sonne auszusetzen.

Schließlich möchte ich noch eine Episode aus dem christlichen Marienmythus, Marias Darbringung, erwähnen, die bereits A. J. Storfer[6] mit der Mädchenweihe der Naturvölker in Zusammenhang gebracht hat. Als Maria drei Jahre alt war, wurde sie (nach Überlieferung des ältesten neutestamentlichen Apokryphum, des Protevangelium des Jacobus) von ihren Eltern in Begleitung von fackeltragenden Jungfrauen in den Tempel dargebracht, wo der Priester sie in Empfang nahm, küßte und segnete. Gott goß seine Seele auf Maria und sie tanzte mit den Füßen. Maria erstieg die fünfzehn Stufen des Tempels trotz ihrer Jugend ohne Hilfe, was ein Zeichen göttlicher Gnade war. Auch sonst fällt ihre Frühreife auf. Marias Tätigkeit im Tempel bestand im Weben; sie webte am Tempelvorhang. Die Absonderung der Einzuweihenden, die öffentliche, festliche Darbringung, die symbolische Vermählung mit dem Priester als Vertreter der Gottheit, der Tanz der kleinen Maria, das analoge Stufensteigen (die Zahl 15!),

1) Frazer, a. a. O., Vol. I, S. 75.

2) Die Hindu glauben, daß, wenn Mädchen sich während ihrer Menstruation den Sonnenstrahlen aussetzen, sie dadurch schwanger werden können. Darum stellen sich sterile Frauen nackt in die Sonne, um auf diese Weise Kindersegen zu erhalten. (Rich. Schmidt: Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin 1904.)

3) Thomas J. Hutchinson: On the Chaco and other Indians of South America. Transactions of the Ethnological Society of London, N. S. III. (1865), S. 327.

4) Monier Williams: Religious Thought and Life in India (London 1883), S. 254.

5) H. Vámbéry: Das Türkenvolk (Leipzig 1885), S. 112.

6) A. J. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik (Berlin 1914), S. 13 ff.

die Beschäftigung mit Webearbeiten: diese Züge sind uns bereits aus den Berichten über die Initiationszeremonien der Frauen vertraut.[1]

Zur Erklärung dieser sonderbaren Bräuche, die wir in merkwürdiger Gleichförmigkeit bei den kulturell tieferstehenden Völkern der ganzen Erde angetroffen und deren entstellte Abkömmlinge wir dann auch in europäischen Märchen wiedergefunden haben, ist bisher von der Fachwissenschaft nicht allzuviel geleistet worden. Frazer, der die reichste Sammlung der einschlägigen Sitten zusammengestellt hat, faßt das Pubertätsexil der Mädchen als einen Spezialfall des auf dem Menstruationsblute überhaupt ruhenden Tabus auf. Der Mann fürchtet das Menstruationsblut, namentlich aber beim Eintritt der ersten Menstruation, weshalb die damit verbundenen Observanzen besonders streng sind. Die Absonderung der menstruierenden Frauen — auch dafür führt Frazer zahlreiche Beispiele an — soll die gefährlichen Einflüsse bannen, die von ihnen in diesem Zustand ausgehen. Am wirksamsten erscheint diese Isolierung, wenn die Menstruierende sozusagen zwischen Himmel und Erde aufgehängt wird.[2] Ob sie nun in eine Hängematte gewickelt und bis zur Decke aufgezogen wird wie in Südamerika oder in einem über dem Erdboden erhöhten finsteren, engen Käfig eingeschlossen wird wie in Neumecklenburg: immer wird sie als unschädlich angesehen, sobald sie, von der Erde und von der Sonne abgesperrt, keine dieser großen Lebensquellen durch ihre tödliche Ansteckung zu vergiften vermag. Sie ist jetzt, in der Sprache der Elektrizität ausgedrückt, isoliert. Die zu diesem Behufe getroffenen Vorsichtsmaßregeln sind nicht nur durch die Rücksicht auf die anderen, sondern auch durch die auf die eigene Person bestimmt. Denn auch die Menstruierende würde leiden, falls sie die Vorschriften überträte. Zulumädchen glauben, daß sie zu Skeletten einschrumpfen würden, wenn die Sonne sie in der Pubertät beschiene, und bei einigen brasilianischen Stämmen glauben die jungen Frauen, daß eine Übertretung der Vorschriften Geschwüre am Nacken und im Halse zur Folge hätte. Kurz, die Menstruierende wird als mit einem elektrischen Strome geladen angesehen, der, wenn nicht in Schranken gehalten, sich für sie und für

---

1) Wenn ein Mädchen im alten Griechenland mannbar wurde, so forderte die Sitte, daß es sein Spielzeug der Göttin Aphrodite weihte und in ihrem Tempel aufhing. Die *Arkteia* der Bärengöttin Artemis in Brauron, der Bärentanz, an dem nach Aristophanes (Lysistrata, Vers 645) jedes zu Jahren gekommene Mädchen teilnehmen mußte, um einen Mann zu finden, dürfte als Einweihungszeremonie aufzufassen sein. Die Mädchen hießen ἄρκτοι, wiewohl sie später kein Bärenfell mehr trugen.

2) Vielleicht geht die Sage, wie Zeus Hera im Zorn über ihre Verfolgung des Herakles zum Himmel hinaushängte, auf einen ähnlichen Brauch zurück.

alle, die mit ihr in Berührung kommen, verderblich erweisen kann. Das Ziel der in Betracht kommenden Tabus ist eben, diese Kraft innerhalb der für die Sicherheit aller notwendigen Grenzen zu bannen.[1]

Frazer verwischt den spezifischen Charakter der Pubertätsriten der Mädchen, wie mir scheint, allzusehr zugunsten der allgemeineren Blutscheu und Erstlingsangst;[2] eine andere Theorie, die E. Crawley[3] aufgestellt hat, wird den Eigentümlichkeiten dieser Bräuche besser gerecht. Die Vermeidungsvorschriften entspringen nach seiner Erklärung zunächst einmal einem allgemeinen Tabu der Geschlechter, das für den Mann bei Eintritt der Pubertät des Weibes (erste Menstruation) wirksam wird. Die besonderen, aus dessen Geschlechtsleben folgenden Situationen wie beispielsweise die Menstruation verstärken die Scheu vor dem Weibe immer wieder dadurch, daß sie an seine Andersartigkeit erinnern. Diese ruft beim Manne Gefühle der Fremdheit und Feindseligkeit hervor. Er fürchtet, vom Weibe geschwächt, mit dessen Eigenschaften angesteckt zu werden und sich dann als untüchtig, so namentlich bei der Jagd und im Kriege, zu erweisen. Aus dieser Einstellung erklärt sich, daß beispielsweise die Vorschriften für menstruierende Frauen überhaupt denen für die Pubertätskandidatinnen so ähnlich, wenn auch zumeist weniger streng sind. Da das Sexualbedürfnis die Schranke zwischen den Geschlechtern aber immer wieder durchbricht und der erste Sexualverkehr des Mädchens mit besonderen Gefahren verbunden ist, müssen rechtzeitig Vorkehrungen gegen die materiellen und psychischen Gefahren, die der Primitive ja noch nicht sondert, getroffen werden. Diesem Zwecke dienen die sexuellen Operationen (Durchbohrung des Hymen,[4] Exzision

1) Frazer meint, daß die gleiche Erklärung sich auf die ähnlichen Isolierbräuche der Priesterkönige und Priester anwenden läßt.

2) Freud („Das Tabu der Virginität", in „Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens", Ges. Schriften, Bd. V) schreibt: „Eine zweite Erklärung sieht gleichfalls vom Sexuellen ab, greift aber viel weiter ins Allgemeine aus. Sie führt an, daß der Primitive die Beute einer beständig lauernden Angstbereitschaft ist, ganz ähnlich, wie wir es in der psychoanalytischen Neurosenlehre vom Angstneurotiker behaupten. Diese Angstbereitschaft wird sich am stärksten bei allen Gelegenheiten zeigen, die irgendwie vom Gewohnten abweichen, die etwas Neues, Unerwartetes, Unverstandenes, Unheimliches mit sich bringen. Daher stammt auch das weit in die späteren Religionen hineinreichende Zeremoniell, das mit dem Beginne jeder neuen Verrichtung, dem Anfange jedes Zeitabschnittes, dem Erstlingsertrag von Mensch, Tier und Frucht verknüpft ist."

3) Ernest Crawley: The Mystic Rose, a Study of primitive marriage (London 1902), S. 190 ff. u. 294 ff.

4) Bei den Pubertätszeremonien in Ceram nimmt eine alte Frau ein Blatt und durchbohrt es feierlich mit dem Finger als ein Symbol der Perforation des Hymen. Nachher kann das Mädchen mit Männern verkehren; in einigen Dörfern haben alte

der Klitoris). Auch der Unterricht, der den Novizinnen durch alte Weiber in sexuellen Dingen zuteil wird, soll den künftigen Geschlechtsverkehr erleichtern. Manchmal muß dieser von den Mädchen sofort[1] ausgeübt werden, wodurch dann jedes Geschlecht gegen das andere dauernd immunisiert ist. Überhaupt ist ja eine enge Beziehung zwischen Pubertätsweihen und Hochzeitszeremonien vorhanden. Die Pubertätsriten bringen nach Crawley jedoch auch die Anschauung der Primitiven zum Ausdruck, daß in dieser Zeit der alte Mensch abgelegt und ein neuer angezogen wird,[2] wie ja tatsächlich eine tiefgreifende physische und psychische Veränderung mit den Knaben und Mädchen in der Pubertät vor sich geht. Daß z. B. Haare abgeschnitten oder Zähne ausgeschlagen werden, soll nach Crawley diesen Verzicht auf den alten Menschen unterstützen und die Sicherheit des übrigen Körpers durch Opferung eines Teiles verstärken. Derselbe Verfasser verweist darauf, daß dem Verzicht auf das frühere Leben beim Knaben viel größere Bedeutung zukommt als beim Mädchen; denn bei ihr ist nichts in der Vergangenheit, was ihr gefährlich werden könnte. Sie wird nach wie vor ihr größtes Behagen und ihre beste Gesellschaft bei der Mutter und den Freundinnen finden. Hingegen drohen dem erwachsenen Mädchen vom anderen Geschlechte Gefahren, denen es begegnen muß. Ploß-Renz tritt zunächst der Behauptung von Heinrich Schurtz[3] entgegen, daß bei den Mädchen, deren zweite Altersstufe bei weitem nicht so geschlossen und kameradschaftlich organisiert zu sein pflege wie die der Knaben, auch die Festlichkeiten und Prüfungen stets unbedeutender seien. Ja er führt sogar vereinzelte Beispiele dafür an, daß die Pubertätsfeier des weiblichen Geschlechtes länger dauert als jene des männlichen.[4] Die Zeugungsfähigkeit ist der Hauptgegenstand auch der Mädchenweihen. Der Gedanke des mystischen Todes und der Wiedergeburt beherrscht diese und die so oft damit verbundene Mädchenbeschneidung in gleicher Weise wie

Männer noch am selben Abend Zutritt zu ihr. (J. G. F. Riedel: De sluik- en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. 1896, S. 138.)

1) Bei einigen Stämmen Zentralafrikas müssen Knaben und Mädchen nach der Initiationsfeier sobald wie möglich miteinander verkehren; denn man glaubt, daß sie sonst sterben müßten. (Macdonald: Africana, I. S. 126.)

2) In Nias und Sierra Leone empfangen die Mädchen in der Pubertät einen neuen Namen. (A. Featherman: Social history of the races of mankind. II, S. 354.) Auf den Andamaneninseln werden diese Namen für Mädchen „Blumennamen" genannt. (Man, in Journ. Anthrop. Inst. XII, S. 128.)

3) H. Schurtz: Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft (Berlin 1902), S. 96 f.

4) So in Lukuledi (früheres Deutsch-Ostafrika).

die Jünglingsweihen. Ploß-Renz hält es nämlich für unrichtig, die Absonderung der Reifekandidatinnen und andere Riten, die darauf abzielen, die Mädchen dem Lichte zu entziehen, durchwegs mit ihrer „Unreinheit"[1] zu begründen, wie das gewöhnlich der Menstruierenden überhaupt und der Wöchnerin gegenüber geschieht, weil ja viele Völker ihre männlichen Pubertätskandidaten gleichfalls isolieren, die deswegen aber nicht als „unrein" bezeichnet werden. Wohl aber gelten sie als „*tabu*", d. h. als heilig, ehrwürdig, unberührbar, eine Bezeichnung, die bei manchen Völkern auch den isolierten Menstruierenden, Wöchnerinnen und stillenden Weibern gegeben wird. Für beide Geschlechter findet die Wiedergeburt während ihrer Zurückgezogenheit[2] und durch den Dämon statt. Im Exil verkehrt der Dämon mit den Pubertätskandidaten, ja der ganze Unterricht, der den Kandidaten von den Priestern, Zauberern, Medizinmännern usw. beider Geschlechter dort gegeben wird, dürfte auf Dämonen zurückgeführt werden, weil diese sich nach der regelmäßigen Auffassung der Völker durch ihre Priester offenbaren. Dieser Unterricht dreht sich zum großen Teil um Sexuelles. Ploß-Renz erblickt mit Recht in dem Brauch, die Kandidaten beiderlei Geschlechtes mit Stöcken, Ruten, Riemen usw. zu schlagen, zu geißeln, zu peitschen, keine bloße Mutprobe, sondern einen Fruchtbarkeits- oder Geschlechtsritus. Für den Psychoanalytiker bemerkenswert ist, was Ploß-Renz über die symbolische Bedeutung des Zahnes beim Pubertätsbrauch der Zahnoperationen sagt. Der Zahn scheint ihm hiebei als Repräsentant des Menschen selbst betrachtet zu werden. Das Rätselhafte dieser Auffassung versucht er durch die Sprachforschung zu lösen. Seb. Zehetmayr hat in seinem „Analogisch vergleichenden Wörterbuch über das Gesamtgebiet der indogermanischen Sprachen" (Leipzig 1879) die Wurzel unseres „Zahn" unter anderem im Namen des Bockes Thôrs, *Tann-griostr* „der Zähneknirscher", und in „Wuotan" (*penetrans*, der Durchdringende) gefunden. Bedeutungsvoll ist ferner der süddeutsche Volksausdruck *Baunzan* (Bauchzahn) für eine Speise, die ihrer Form nach an ein Knabenglied erinnert,[3]

1) Das Reinwerden wird häufig mit dem Weibwerden identifiziert; die Novize wird durch die Menstruation rein („monatliche Reinigung").

2) Die Isolierhütten werden von gewissen Völkern ausdrücklich als Magen oder Bauch eines Geistes bezeichnet. Sie sind die Stätten des mystischen Todes der Unreifen und ihrer mystischen Wiedergeburt als Reife. Die Absonderung scheint zum Verkehr mit den Dämonen notwendig zu sein.

3) In Wien gibt es eine bestimmte Art von Gebäck, die „Baunzerl" genannt wird. Ihre Form ähnelt allerdings mehr einem weiblichen Genitale.

so wie die schweizerischen „Vulvenzähne“.[1] Es scheint an eine Ähnlichkeit der Zähne (es handelt sich bei den Zahnoperationen stets um Vorderzähne) mit den Geschlechtsorganen gedacht zu sein.[2] Demnach würde der Zahn, wenigstens bei gewissen Völkern, ein Abbild des Zeugungsorgans und mittelbar ein Bild des Menschen sein. Auch die Farben, mit denen die Pubertätskandidaten beiderlei Geschlechtes vielfach bemalt werden, bringt Ploß-Renz in Beziehung zur Fruchtbarkeit und Sexualität. Daß den Kandidaten der Genuß gewisser Speisen verboten ist, begründet er mit ihrer Bedeutung als Symbol des Geschlechtsgenusses. Soferne Wasser bei den Riten der Mädchen eine Rolle spielt, ist es vor allem als Symbol der Fruchtbarkeit und damit als ein Element aufzufassen, welches das Weib in sein neues Leben einführt. Auch bei zahlreichen anderen Pubertätsbräuchen hebt Ploß-Renz ihre sexuelle Symbolik und ihre Beziehung zur Fruchtbarkeit hervor.

Die oben angeführten Theorien enthalten ja zweifellos manches Richtige, wenn sie auch, wie mir scheint, Sinn und Zweck der Pubertätsbräuche noch immer allzu sehr vom Standpunkte des Primitiven und zu wenig von dem des Psychologen deuten. Wir werden uns deshalb nunmehr des Hilfsmittels der Psychoanalyse bedienen, das seine Tauglichkeit ja bereits bei der Untersuchung der Pubertätsriten der Knaben[3] in so hervorragendem Maße bewiesen hat. Bevor wir die Bräuche, deren typischer Ablauf dem Leser aus den vorangehenden Beispielen klar geworden sein wird, im einzelnen betrachten, wollen wir uns noch zum besseren Verständnis mit den Umgestaltungen des weiblichen Sexuallebens in der Pubertät beschäftigen. Wir lesen hierüber in Freuds klassischen „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“[4] folgendes:

„Es ist bekannt, daß erst mit der Pubertät sich die scharfe Sonderung des männlichen und weiblichen Charakters herstellt, ein Gegensatz, der dann wie kein anderer die Lebensgestaltung der Menschen entscheidend beeinflußt. Männliche und weibliche Anlage sind allerdings schon im Kindesalter gut

1) In der deutschen Schweiz läßt man Kinder zur Erleichterung des Zahnens auf Kerzen von Jungfernwachs beißen; auch reibt man das Zahnfleisch mit Wolfszähnen oder mit Blut aus dem Kamme des Haushahns oder mit dem Pfötchen einer Schermaus ein, welche man dann dem Kind als „Füllenzähne“ oder „Vulvenzähne“ anhängt. (Ploß-Renz, a. a. O. S. 56.)

2) Vgl. Ferenczis interessante Hypothese von dem Zahn als Urpenis (Versuch einer Genitaltheorie, S. 30).

3) Th. Reik, a. a. O. S. 59 ff.

4) Sigm. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. (Ges. Schriften, Bd. V.)

kenntlich; die Entwicklung der Sexualhemmungen (Scham, Ekel, Mitleid usw.) erfolgt beim kleinen Mädchen frühzeitiger und gegen geringeren Widerstand als beim Knaben; die Neigung zur Sexualverdrängung erscheint überhaupt größer; wo sich Partialtriebe der Sexualität bemerkbar machen, bevorzugen sie die passive Form. Die autoerotische Betätigung der erogenen Zonen ist aber bei beiden Geschlechtern die nämliche, und durch diese Übereinstimmung ist die Möglichkeit eines Geschlechtsunterschiedes, wie er sich nach der Pubertät herstellt, für die Kindheit aufgehoben. Mit Rücksicht auf die autoerotischen und masturbatorischen Sexualäußerungen könnte man den Satz aufstellen, die Sexualität der kleinen Mädchen habe durchaus männlichen Charakter . . . Seitdem ich mit dem Gesichtspunkt der Bisexualität (durch W. Fließ) bekannt worden bin, halte ich dieses Moment für das hier Maßgebende und meine, ohne der Bisexualität Rechnung zu tragen, wird man kaum zum Verständnis der tatsächlich zu beobachtenden Sexualäußerungen von Mann und Weib gelangen können.

Von diesem abgesehen, kann ich nur noch folgendes hinzufügen: Die leitende erogene Zone ist auch beim weiblichen Kinde in der Klitoris gelegen, der männlichen Genitalzone an der Eichel also homolog. Alles, was ich über Masturbation bei kleinen Mädchen in Erfahrung bringen konnte, betraf die Klitoris und nicht die für die späteren Geschlechtsfunktionen bedeutsamen Partien des äußeren Genitales. Ich zweifle selbst daran, daß das weibliche Kind unter dem Einfluß der Verführung zu etwas anderem als zur Klitorismasturbation gelangen kann. Die gerade bei kleinen Mädchen so häufigen Spontanentladungen der sexuellen Erregtheit äußern sich in Zuckungen der Klitoris, und die häufigen Erektionen derselben ermöglichen es den Mädchen, die Sexualäußerungen des anderen Geschlechtes richtig auch ohne Unterweisung zu beurteilen, indem sie einfach die Empfindungen der eigenen Sexualvorgänge auf die Knaben übertragen.

Will man das Weibwerden des kleinen Mädchens verstehen, so muß man die weiteren Schicksale dieser Klitoriserregbarkeit verfolgen. Die Pubertät, welche dem Knaben jenen großen Vorstoß der Libido bringt, kennzeichnet sich für das Mädchen durch eine neuerliche Verdrängungswelle, von der gerade die Klitorissexualität betroffen wird. Es ist ein Stück männlichen Sexuallebens, was dabei der Verdrängung verfällt.[1] Die bei dieser Pubertätsverdrängung des Weibes geschaffene Verstärkung der Sexualhemmnisse ergibt dann einen Reiz für die Libido des Mannes und nötigt dieselbe zur Steigerung ihrer Leistungen; mit der Höhe der Libido steigt dann auch die Sexualüberschätzung, die nur für das sich weigernde, seine Sexualität verleugnende Weib im vollen Maße zu haben ist . . . Ist die Übertragung der erogenen Reizbarkeit von der Klitoris auf den Scheideneingang gelungen, so hat damit das Weib seine für die spätere Sexualbetätigung leitende Zone gewechselt, während der Mann die seinige von der Kindheit an beibehalten hat. In diesem Wechsel der leitenden erogenen Zone sowie in dem Verdrängungsschub der Pubertät, der gleichsam die infantile

1) Man könnte von einem Passivitätsschub sprechen.

Männlichkeit beiseite schafft, liegen die Hauptbedingungen für die Bevorzugung des Weibes zur Neurose, insbesondere zur Hysterie. Diese Bedingungen hängen also mit dem Wesen der Weiblichkeit innigst zusammen."

Wenn wir die Ausführungen Freuds über die Verdrängung der männlichen Klitorissexualität der Mädchen im Auge behalten und uns gleichzeitig der Bedeutung der inzestuösen Objektwahl in der Pubertätszeit erinnern, sind wir genügend vorbereitet, um an die psychoanalytische Erklärung der Pubertätsriten heranzutreten. Ihre Reihenfolge läßt sich schematisch etwa so darstellen:

1) Das Mädchen wird — meistens nach Eintritt der ersten Menstruation — isoliert (Einsamkeit, Dunkel). Oft findet sich auch die Beschränkung, daß es nicht die Erde berühren und die Sonne schauen darf. Das Verbot des Verkehres bezieht sich entweder nur auf bestimmte Personen (Angehörige des anderen Geschlechtes, Eltern, Verwandte) oder auf alle. Diese für die Bräuche typische Absonderung wollen wir künftighin Mädchenexil nennen.

2) Im Exil wird die Kandidatin im allgemeinen von einer älteren Frau betreut, die ihr das Essen bringt usw. (bisweilen Mutter, Verwandte).

3) Sie empfängt von älteren Frauen, manchmal auch von einem Priester, Medizinmann oder ähnlichem (theoretischen und praktischen) Unterricht in sexuellen Dingen, aber auch in anderen nützlichen Gegenständen.

4) Sie beschäftigt sich mit dem Einüben häuslicher Tätigkeiten (Weben,[1] Flechten, Spinnen u. a.).

5) Sie darf in vielen Fällen ihren Körper nicht mit den Händen berühren (ihren Kopf nicht kratzen, die Speisen nicht selbst in den Mund nehmen), sondern muß sich hiezu eines eigenen Instrumentes, eines Kammes, eines Stöckchens oder eines bestimmten Knochens bedienen. (Ein solcher dient auch bisweilen als Trinkgefäß.)

6) Sie muß vollkommen fasten oder sich mindestens von gewissen Speisen enthalten (kein Fleisch, kein Fisch, häufig das Verbot, Salz zu essen). Auch die Berührung, ja manchmal der Anblick bestimmter Tiere (Tierknochen) ist untersagt.

7) Sie muß gewisse Prüfungen überstehen (die sogenannten Leidens- oder Mutproben).

8) Sie wird bisweilen tätowiert oder bemalt.

1) Nach Bachofen („Das Mutterrecht", „Versuch über die Gräbersymbolik der Alten") ist Weben und Spinnen im Altertum das Symbol des Hetärismus, der ungehemmten Zeugung.

9) Es finden sexuelle Operationen an der Reifekandidatin statt (Exzision der Klitoris, Beschneidung der Nymphen, künstliche Defloration).

10) Es werden gewisse Zahnoperationen an ihr vorgenommen; auch die Haare werden manchmal abgeschnitten oder verbrannt.

11) Es werden neben der Isolierung auch andere Bräuche beobachtet, die mit der Vorstellung von Tod und Wiedergeburt zusammenhängen (Einnehmen von Brechmitteln, Waschungen und Bäder, Erteilung eines neuen Namens, neue Bekleidung der Kandidatin u. a.).

12) Gewisse Riten bezwecken, die Novize der Macht eines Pubertäts- oder Menstruationsdämons (bisweilen als Schlange oder als ein anderes geisterhaftes Tier vorgestellt) zu entziehen.

13) Magische Handlungen drücken manchmal den Wunsch nach leichter Geburt aus.

14) Bei vielen Pubertätsweihen spielt der Tanz als Symbol des Geschlechtsverkehrs, als sexuelle Prüfungsleistung eine Rolle. Tänze, Gesänge und Schmausereien bilden häufig den Abschluß der Initiationszeremonien.

15) Das Mädchen wird oft unmittelbar nach Beendigung des Exils in das Geschlechtsleben eingeführt. (Bisweilen erster Sexualverkehr mit älterem Mann, Häuptling, Priester.)

16) Bei einigen Völkern müssen die Eltern nach der ersten Menstruation der Tochter den Beischlaf ausüben, bei anderen wieder sich davon enthalten.

Wir haben gesehen, daß zur Zeit der Pubertät die Mädchen ebenso wie die Knaben von ihrer Familie getrennt werden, und dürfen daher auch beim weiblichen Geschlechte die gleiche Motivierung durch die Inzestkonflikte annehmen. Als Grund für das Exil wird allerdings von den Primitiven selbst der Schutz namentlich der Männer vor der vermeintlichen Gefährlichkeit der zum erstenmal Menstruierenden angegeben. Die Tochter soll vom Vater ferngehalten werden; zu diesem Behufe wird sie wieder in den Mutterleib versetzt,[1] als dessen symbolische Darstellungen wohl die Isolierhütten, Käfige, Behälter aus Baumrinde,[2] Hängematten, Erdlöcher zu betrachten sind. Bisweilen scheint freilich auch die Absonderung von der Mutter beabsichtigt zu werden; denn diesen Sinn dürfte das von Frazer in den Vordergrund gestellte Verbot haben, nicht nur die Sonne (den

---

1) Auch der Gedanke der Wiedergeburt spielt hier hinein. Wenn gelegentlich angenommen wird, daß die Kandidatin mit einem Dämon in der Einsamkeit umgeht, so sehen wir, wie das Verdrängte wiederkehrt. Übrigens ähnelt diese Vorstellung der Phantasie weiblicher Neurotiker, mit dem Vater im Mutterleibe zu verkehren.

2) So bei den *Coroados* (Puri) im südlichen Brasilien.

Vater)[1] zu schauen, sondern auch die Erde (die Mutter) zu berühren.[2] Die Trennung von der Mutter entspricht einer Abwehrreaktion auf den vollständigen „Elektra"-Komplex der Tochter, die ja nicht nur die Mutter in der Liebe zum Vater als Rivalin, sondern gleichzeitig auch den Vater in der Liebe zur Mutter als störenden Konkurrenten empfindet. Das Mädchenexil wäre somit eigentlich als ein Kompromißausdruck der eifersüchtigen Regungen beider Elternteile aufzufassen, da die Novize dadurch sowohl vom Vater als auch von der Mutter getrennt wird. Man könnte ebensogut sagen: das Exil ist ein Kompromiß zwischen der Einschließung der Tochter für den Vater und der Einschließung der Tochter vor dem Vater. In den Bräuchen scheint allerdings die Absonderung vom Vater das Wesentliche zu sein; denn das Exil selber erinnert an den Aufenthalt im Uterus der Mutter und die alte Frau, sozusagen die Beschließerin des Gefängnisses (manchmal auch in der Mehrzahl), die für die Ernährung und Erziehung (auch Züchtigung) der Novize sorgt, ist eine Mutterfigur. Das Exil der Tochter ist eben auch eine Einrichtung zugunsten der Mutter. Es handelt sich nämlich bei den Mädchen nicht wie bei den Knaben darum, sie dem häuslichen, mütterlichen Milieu zu entfremden;[3] sie üben ja auch während des Exils häusliche Tätigkeiten (Weben, Flechten, Spinnen u. a.) als Vorbereitung für das kommende Leben (Führung eines Haushalts als verheiratete Frau) ein. Im Zusammenhange mit dieser Tatsache tritt auch das soziale Moment[4] in den Pubertätsriten der Mädchen weniger hervor; sie werden vielfach einzeln eingeweiht.

Die inzestuöse Neigung des Vaters zur Tochter, deren Abwehr das Mädchenexil dienen soll, tritt im Gegensatze hiezu in den Mythen und Märchen ganz offenkundig zutage: der Vater benimmt sich wie ein eifersüchtiger Liebhaber der Tochter (bisweilen wird dies sogar zum Ausdruck gebracht), gönnt sie keinem Freier und schließt sie, um sie gleichsam nur

1) Die Auffassung der Sonne als Vater- und der Erde als Muttersymbol bedarf wohl keiner näheren Begründung mehr. — Nach einem zentralaustralischen Mythus entsprang das Feuer dem Penis eines *Euro*, der sehr rotes Feuer enthielt.

2) Dieses Verbot galt ferner für gewisse Könige und Priester. Siehe Frazer, a. a. O., I, S. 2 ff.

3) Deshalb hat auch der aus dem Exil zurückkehrende Jüngling, wenn man den Berichten glauben darf, seine Eltern, seinen Namen, sein ganzes früheres Leben vergessen.

4) H. Schurtz (Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin 1902, S. 96 f.) schreibt auch, daß die zweite Altersstufe bei den Mädchen bei weitem nicht so geschlossen und kameradschaftlich organisiert zu sein pflege wie bei den Knaben.

für sich zu haben, in einen Turm ein.[1] Auch die böse, eifersüchtige Mutter[2] kennen wir (meist nur als Schwiegermutter) aus vielen Märchen; sie wird dem Mädchen zur „Hexe", die das Exil bewirkt und am Schlusse der Geschichte zur Vergeltung verbrannt wird.

Das Mädchenexil verfolgt vor allem den Zweck, den Vater von der Tochter fernzuhalten. Eine ähnliche Bedeutung scheint der als Punkt 16 (S. 40) erwähnte Brauch zu besitzen, daß an manchen Orten der Vater nach der ersten Menstruation der Tochter mit seinem Weibe den Beischlaf vollziehen muß.[3] Es ist, als sollte er durch diese Sitte von der Tochter abgelenkt werden (vielleicht aber auch ein Fruchtbarkeitszauber). Bei einzelnen Völkerschaften heißt es wieder, der Vater käme in Lebensgefahr, wenn er die Isolierte sähe. So wie aber im neurotischen Symptom das Verdrängte sich dennoch durchsetzt, kehrt der sozusagen verdrängte Vater in anderen Bräuchen der Mädchenweihe unmittelbar oder mittelbar im Wege einer Vaterfigur wieder.[4] Wir erinnern uns, daß auf den Marshallinseln eine Häuptlingstochter mit Eintritt der Pubertät auch von ihrem Vater defloriert werden konnte. Eine verwandte Sitte, daß die Braut von ihrem eigenen Vater der Jungfrauschaft beraubt wird, herrscht bei den *Orang-Sakhai* im Innern der Malayischen Halbinsel, bei den *Battas* auf Sumatra, den *Alfuren* auf Celebes, ebenso auf Ceylon und auf den Molukken.[5] Als die Vollzieher der Defloration erscheinen andernorts Priester, Könige, Vornehme, also Personen aus der Vaterreihe, denen die Pflicht obliegt, die Jungfrau zu deflorieren. Diese Pflicht geht wohl auf ein Recht

---

1) Vgl. die Märchen Nr. 1, 4, 9, 14 und 15.

2) Ein ähnliches Verhalten wie im Märchen zeigt die Mutter der Pubertätskandidatin bei den *Macusi*, einem Zweige der *Karaïben* in Britisch-Guayana, die das Mädchen während der Nacht mit dünnen Ruten geißelt (siehe S. 211).

3) Umgekehrt dürfen bei den *Atchuabo* (Portugiesisch-Ostafrika) Vater und Mutter während der Betanzung ihrer Tochter nicht miteinander verkehren (a. a. O. S. 100). Ähnlich auf den Marshall-Inseln (siehe S. 206).

4) Siehe auch Anmerkung 1 zu S. 238.

5) Vgl. auch Crawley, a. a. O. S. 349. — Was bei den Malayen als eine Pflicht des Vaters der Braut erscheint, nimmt andernorts der Vater des Bräutigams als das Recht des Familienoberhauptes in Anspruch. Ich verweise zunächst auf den Brauch der *Bánaro* (S. 205). Bei den indischen *Sudras*, besonders bei den *Vellalan* von Coimbattore, besteht die Sitte, daß der Vater seinen unmündigen Sohn mit einem Mädchen vermählt und dann selbst bis zur Großjährigkeit des Sohnes mit ihr zusammenlebt. Bei den Russen heißt der alte noch heute nicht erloschene Brauch, wonach die Schwiegertochter dem Schwiegervater zur Verfügung steht, *snohačestvo* von *snoha*, Schnur. Diese Sitte wird auch von den Osseten berichtet; Spuren finden sich gleichfalls bei den Germanen.

zurück, nämlich auf das Recht des Vaters auf die Tochter.[1] Ein solcher symbolischer Sinn dürfte auch dem bei den *Tapuya* an der brasilianischen Ostküste (nach dem Bericht eines Reisenden aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts) herrschenden Brauch innewohnen, daß der Häuptling einen Pfeil nach dem Kranze abschoß, den die Pubertätskandidatin auf dem Kopfe trug. Traf er so, daß Blut floß, dann leckte er dieses ab und das Mädchen hatte Hoffnung auf ein langes Leben (Fruchtbarkeit).[2] Andere Berichte aus älterer Zeit[3] geben von einer eigentlichen Defloration durch Priester oder Könige Kunde. Der Bolognese Ludwig von Varthema, ein Reisender aus dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts, erzählt über die bezüglichen Gepflogenheiten in Malabar (Vorderindien) folgendes: Der König von Kalikut wählte zur Entblumung des Mädchens den würdigsten der Brahmanen, der aber nicht gerne und nur gegen Bezahlung von 400 bis 500 Dukaten einwilligte. Denselben Brauch bezeugt der Venezianer Balbi für das benachbarte Königreich Kotschin, und zwar als vom Herrscher sowohl wie von den Untertanen geübt. Die früheste Nachricht über einen solchen Brauch haben wir aus Kambodscha in der Reisebeschreibung eines chinesischen Beamten vom Jahre 1295. Da wird ausführlich erzählt, daß ein Buddhapriester oder ein Priester der Tao-Religion mit der Defloration der Braut beauftragt werde; diese Dienstleistung der heiligen Männer nenne man *tshin-than*, Zurichtung des Lagers. Alljährlich ließ der Ortsvorsteher den hiefür gewählten Tag ausrufen und alle diejenigen, die Töchter zu verheiraten hatten, vorladen. Er gab jedem eine große Kerze, an der ein Zeichen angebracht war: die Zeit, in welcher die Kerze bis zu dem Zeichen herabbrannte, war für das *tshin-than* bestimmt. Darauf erwählten sich die Eltern ihren priesterlichen Vertrauensmann aus dem nächsten Kloster. Ein reiches Haus beschenkte ihn dafür mit Wein, Reis, Leinwand, Arekanüssen, Silbergeschirren und anderen Dingen, die im ganzen einen Wert von 1500 bis 2400 Franken ausmachten. Unter den zehnten Teil dieses Wertes durfte auch die geringste Entlohnung nicht

---

1) Manche Forscher (Lubbock, Liebrecht, Giraud-Teulon) fassen den Vorrang des Vaters oder der Vaterperson als ein Zugeständnis an den vorhergegangenen Hetärismus (nach Bachofen die als die Urform der Ehe angenommene Weibergemeinschaft) auf.

2) Ploß-Renz, a. a. O., II, S. 728. — S. 213 dieser Arbeit.

3) Zahlreiche Belege für diese Bräuche bei Wilhelm Hertz (Gesammelte Abhandlungen, herausgegeben von Friedrich von der Leyen, Stuttgart und Berlin 1905), und Ploß-Bartels (Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 9. Aufl., Leipzig 1908). Die Quellenangabe verdanke ich der zitierten Arbeit von H. Silberer.

heruntergehen. Die Schwierigkeit, eine solche Summe zu beschaffen, verzögerte oft die Verheiratung armer Mädchen auf Jahre hinaus. Daher galt es für eine gute Tat, armen Jungfrauen das Geld für das *tshin-than* zu schenken. Daß in neuerer Zeit bei einer *Vaisnava*-Sekte in Indien der Oberpriester von den Gläubigen um die nämliche Gunstbezeigung ersucht wurde, hat ein Preßprozeß in Bombay 1862 erwiesen. Ähnliches wird von dem *Angekok* oder Priester bei einigen Eskimostämmen[1] und den *Piaches*, den Zauberärzten bei den Kariben und anderen mittel- und südamerikanischen Stämmen[2], berichtet.

Um den gleichen Dienst wie die Priester wurden bei einzelnen Völkern die Könige gebeten. Noch in neuester Zeit wurde — um nur ein Beispiel anzuführen — von den *Ballanten* in Senegambien mitgeteilt, daß dort ein Mädchen erst nach dieser Formalität heiraten kann. Der Vater einer reizlosen Tochter ist übel daran; mit ansehnlichen Geschenken und inständigen Bitten muß er den König zu bewegen suchen, sich ihrer zu erbarmen.

Die verbreitete Institution der „Tobiasehe" (der anfänglichen Meidung zwischen Braut und Bräutigam)[3] ist bereits von C. G. Jung[4] und

1) Crawley, a. a. O. S. 349.

2) Weitere Beispiele und genaue Literaturbelege bei Hertz, a. a. O. S. 196 ff.

3) Solche „Tobiaszeiten", die sich in verschiedener Weise oft über Wochen und Monate erstrecken, werden für Neu-Guinea nicht nur von den *Bánaro* (S. 206), sondern auch von anderen Stämmen, z. B. den *Massim* und dem *Mekeo*-Stamm (S. 206, Anm. 4) berichtet. Thurnwald vermutet mit Recht (a. a. O. S. 23), daß diese Einrichtung auch mit dem Rechte des Schwiegervaters, die Braut zu deflorieren oder doch zu gebrauchen, zusammenhängt. Bei Völkern, bei denen ein vorehelicher Verkehr unter den Brautleuten durch die Sitte zugestanden wird, besteht nichtsdestoweniger die Institution von Tobiasnächten für Wochen und Monate, während welcher die Braut vom Schwiegervater oder einem Verwandten bewacht wird. Vgl. F. F. v. Reitzenstein, Zeitschr. f. Ethnologie, 1909, S. 656, 677, 678. Reste dieser Sitte in Europa sind zusammengestellt bei Ed. Hermann: Beiträge zu den indogermanischen Hochzeitsbräuchen. Indogerman. Forschungen, 17, 1905, S. 383—385. Vgl. auch S. 240, Anm. 5. — Nach Fertigstellung des Manuskriptes entdecke ich in der Unterhaltungsbeilage der „Zürcher Volkszeitung" vom 7. Oktober 1927 einen Aufsatz, der von merkwürdigen Hochzeitsbräuchen bei den Eingeborenenstämmen Niederländisch-Indiens, namentlich den *Makassaren* und *Buginesen*, berichtet. Nach geschlossener Ehe tritt dort noch eine Wartezeit ein, die mitunter auch auf vierzig Tage ausgedehnt wird, ehe die Braut ihrem Lebensgefährten aus dem elterlichen Hause folgt. Der neugebackene Ehemann läßt nach der Trauung in der Wohnung bezeichnenderweise als Stellvertreter seinen Galadolch zurück, den die junge Frau mit der größten Gleichgültigkeit, ja sogar Abneigung behandelt.

4) C. G. Jung: Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen. (Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, I. Band, I. Hälfte. Leipzig und Wien 1909.)

A. J. Storfer[1] als eine Anerkennung der Vorrechte des Patriarchen gedeutet worden; auch das umstrittene *Jus primae noctis* des mittelalterlichen Gutsherrn führt Freud[2] auf die Fixierung der Libido der Tochter an den Vater zurück. Es heißt bei ihm weiter: „Es entspricht dann nur unserer Erwartung, wenn wir unter den mit der Defloration betrauten Vatersurrogaten auch das Götterbild finden. In manchen Gegenden von Indien mußte die Neuvermählte das Hymen dem hölzernen Lingam opfern und nach dem Berichte des heiligen Augustinus bestand im römischen Heiratszeremoniell (seiner Zeit?) dieselbe Sitte mit der Abschwächung, daß sich die junge Frau auf den riesigen Steinphallus des Priapus (eig. *Mutunus Tutunus*) nur zu setzen brauchte.“[3]

Wir sind mit den vorstehenden Beispielen nur scheinbar über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgetreten; denn Hochzeitszeremonien und Pubertätsfeierlichkeiten haben in gleicher Weise den Zweck von Vorbereitungen für das Geschlechtsleben. In vielen Fällen wird ja der Eintritt der Geschlechtsreife gleichgesetzt mit dem Beginne des Geschlechtslebens, mit dessen Befriedigung. Mit dem Überschreiten jeder Schwelle, namentlich jener, die zwischen der Welt des Kindes und der der mannbaren Jungfrau liegt, sind aber gewisse Gefahren verbunden. Diese drohen, wie gesagt, in besonderem Maße bei der (ersten) Menstruation und bei der Defloration des Weibes.

Die Defloration, bei der wir zunächst noch verweilen wollen, wird nicht nur einem Ältesten, König, Priester, Vornehmen, also einem Vaterersatz übertragen, sondern auch bisweilen einem als minderwertig angesehenen Manne, der für diese Dienstleistung entlohnt wurde, oder der Akt wurde als eine Sache, der man sich gern entzieht, auf einem anderen als dem natürlichen Wege, durch manuellen Eingriff, durch Instrumente, durch den Phallus eines Götzen[4] vollzogen.

1) A. J. Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes. (Schriften zur angewandten Seelenkunde, XIII. Heft. Leipzig und Wien 1911.)

2) S. Freud: Das Tabu der Virginität. („Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens.“ Ges. Schriften, Bd. V.)

3) Ploß-Bartels: a. a. O., I, S. 561, und J. A. Dulaure: Des Divinités génératrices. Paris 1885, S. 142 ff. Der heilige Augustin identifiziert *Mutunus Tutunus* mit Priapus.

4) Hier ist die Bedeutung als Phallus des Vaters deutlich erkennbar. Auch der Flügelknochen eines weißköpfigen Adlers, aus dem die Pubertätskandidatin bei den *Tlingit*-Indianern auf Alaska trinken mußte, hat vielleicht dieselbe symbolische Beziehung zu diesem.

In der beliebtesten und verbreitetsten Reisebeschreibung des Mittelalters, im Buche des Sir John Mandeville (oder Maundeville), wird von einer Insel im fernen Osten erzählt, daß dort der Bräutigam nicht selbst die Braut defloriere, sondern hiefür einen Stellvertreter miete, der wegen der Waghalsigkeit des Unternehmens in der Sprache des Landes *cadyberis*, d. h. ein toller Verzweifelter, genannt werde. Dieser Brauch, so erklären die Eingeborenen, stamme aus alten Zeiten, in denen die Jungfrauen kleine Giftschlangen im Schoße verborgen getragen hätten, durch deren Biß der erste, der ihnen beiwohnte, getötet worden sei. So im lateinischen und englischen Text. Die deutschen Übersetzungen weichen ab. Eine von ihnen sagt z. B. nichts von den Schlangen, sondern führt die verderbliche Wirkung auf eine durch böse Künste angezauberte Vergiftung des jungfräulichen Schoßes zurück.[1]

Unter den Stellvertretern des Bräutigams sind vor allen gewerbsmäßige Mietlinge auf den Philippinen hervorzuheben, die gegen Bezahlung den Bräuten die Jungfrauschaft nahmen. Dieses seltsame Gewerbe kam dort im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts in Abnahme. In jüngerer Zeit wurde es z. B. in Neu-Kaledonien beobachtet.

Durch ein merkwürdiges Abenteuer wurde dem schon erwähnten Bologneser Ludwig von Varthema um 1505 in Tenasserim in Hinterindien ein ähnlicher Brauch bekannt. Hier waren es die Fremden, die weißen Männer, die von den heidnischen Eingeborenen, den König nicht ausgenommen, ersucht wurden, in der Brautnacht ihre Stelle einzunehmen. Varthema erzählt ausführlich, wie ihm und seinem Begleiter, einem Perser, ein solcher Antrag gemacht worden sei, dem dieser auch Folge geleistet hätte. Daß in Kalikut bei den Vornehmen Ähnliches vorkam wie in Tenasserim, berichtet der Holländer P. W. Verhuefen (um 1608). Linschoten meldet dasselbe aus Pegu und fügt ausdrücklich hinzu, daß die Adeligen dem Fremden dafür Verehrung zuteil werden ließen. Mandelsloh fand diesen Brauch auch bei den schwarzen Eingeborenen von Malakka. In den birmanischen Ländern soll er sich bis in neuere Zeit erhalten haben. Nach Richards Geschichte von Tongking sind im Königreich Aracan im vorigen Jahrhundert namentlich holländische Matrosen zu diesem Zwecke von den Einwohnern gedungen worden.

---

1) Die Beispiele entnehme ich Silberers Arbeit. (Wilhelm Hertz, a. a. O. S. 195: Cod. Arab. Monac. 650, fol. 21 b.) — Der Kompilator dieser Reisebeschreibung war der Lütticher Arzt Jehan de la Bourgoigne, dit à la Barbe († 1372). — Das obige Motiv klingt noch in Artur Schnitzlers Erzählung „Das Schicksal des Freiherrn von Leisenbogh“ an.

Im allgemeinen erscheint die Defloration in diesen primitiven Bräuchen nicht als ein gerne geübtes Recht der Großen, sondern als eine Pflicht, zu der sie ihre hervorragende Stellung verbindet, woferne das Geschäft nicht gar auf *Outcasts*, auf Sklaven und Fremde abgewälzt wird. Als einen Bestandteil der Pubertätsriten bei australischen Stämmen und bei den *Conibos*, einem Indianerstamm in Peru, haben wir ferner die künstliche Defloration kennengelernt, die mit dem Finger oder einem Instrument, einem Stein, Stock oder Messer, durch eine Frau, an manchen Orten auch durch alte Männer ausgeführt wird.[1]

Die Defloration der Mädchen außerhalb der Ehe und vor dem ersten ehelichen Verkehre scheint zunächst einmal die Absicht auszudrücken, dem Bräutigam und späteren Ehemann eine gefährliche Leistung abzunehmen. Wir können noch weiter gehen und sagen: Die Defloration ist für ihn Gegenstand eines Tabu, er muß einer solchen Leistung ausweichen. Dieses „Tabu der Virginität" hat eine psychoanalytische Erklärung in Freuds gleichnamiger Abhandlung[2] gefunden; wir wollen nunmehr hören, was er uns für die Zwecke der vorliegenden Arbeit zu sagen hat.

Freud stellt als das Ergebnis seiner Untersuchung voran, daß eine solche Gefahr, wie sie der spätere Ehemann fürchtet, wirklich vorhanden ist, so daß der Primitive sich mit dem Tabu der Virginität gegen eine richtig geahnte, wenn auch bloß psychische Gefahr verteidigt. Diese Gefahr besteht darin, sich die Feindseligkeit des deflorierten Weibes zuzuziehen, und gerade der spätere Mann hat allen Grund, solche Feindseligkeit zu vermeiden. Analysen namentlich frigider Frauen[3] haben Freud die Regungen erkennen lassen, die am Zustandekommen dieses sonderbaren Verhaltens beteiligt sind: die narzißtische Kränkung der Frau über die Zerstörung eines Organs,[4] die Fixierung der Libido der Frau an den Vater, welche den Ersatzmann als unbefriedigend ablehnt, schließlich die Reaktion der unfertigen, männlichen Sexualität des Weibes, das den Mann um seinen

1) Siehe den Gebrauch auf Ceram (Fußnote 4 auf S. 232).

2) Siehe Freud: Das Tabu der Virginität. (Ges. Schriften, Bd. V.)

3) Bei der Frigidität des Weibes vereinigt sich die zärtliche Reaktion mit der feindseligen zu einer Hemmungswirkung, ganz ähnlich, wie es an den sogenannten „zweizeitigen" Symptomen der Zwangsneurose längst erkannt worden ist.

4) Freud warnt mit Recht davor, dieses Moment zu überschätzen. Bei manchen australischen Stämmen wird das Hymen von älteren Männern künstlich durchbohrt, die dann in festgesetzter Reihenfolge einen zeremoniellen Koitus mit dem Mädchen als Vertreter des Mannes ausführen. Offenbar soll dem Ehemann noch etwas anderes erspart werden als die Reaktion der Frau auf die schmerzhafte Verletzung.

Penis beneidet, auf den ersten Geschlechtsverkehr. Freud meint, daß das befremdende Tabu der Virginität, die Scheu, mit der bei den Primitiven der Ehemann der Defloration aus dem Wege geht, in dieser feindseligen Reaktion der Frau ihre volle Rechtfertigung finde.

Freuds Versuch, diese Racheeinstellung aus dem Penisneide des Mädchens zu erklären, wird, wie Karen Horney in einem ausgezeichneten Aufsatze „Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes"[1] ausführt, dem Tatsachenmaterial, das eine Analyse noch tieferer Schichten zutage fördert, nicht völlig gerecht. Sie verweist zunächst auf eine frühere Phase intensiver, ganz weiblicher Liebesbindung an den Vater, in der sich das kleine Mädchen ein Kind vom Vater wünschte wie die Mutter. In dieser ersten Phase phantasiert das Kind auf Grund der — feindlichen oder freundlichen — Mutteridentifizierung als ontogenetische Wiederholung einer phylogenetischen Periode eine völlige Besitzergreifung durch den Vater. Der überwundene Penisneidkomplex der autoerotischen Periode wird aber später in vielen Fällen wieder aktiviert, wenn diese Liebesphantasie ihre unausbleibliche Versagung durch die Realität erfahren hat. Grübeleien über das Nichthaben oder den Verbleib des Gliedes erzeugen dann die im späteren Leben tief verdrängte Phantasie, durch die Liebesbeziehung zum Vater kastriert worden zu sein.[2] Die Racheeinstellung gegen den Mann findet also nach Horney ihre eigentliche Begründung in der Liebesenttäuschung am Vater und in der vermeintlich durch den Koitus mit ihm erlittenen Kastration. Daß in der Analyse der Penisneid leichter preisgegeben wird als die Phantasie, die den Verlust des männlichen Genitales einem Liebesakt mit dem Vater zuschreibt, ist, wie Horney meint, um so begreiflicher, als an dem Penisneid an sich ja gar keine Schuldgefühle haften.

Daß diese Racheeinstellung gegen den Mann sich späterhin besonders häufig und besonders heftig gerade gegen den die Defloration vollziehenden Mann richtet, erklärt Horney daraus, daß eben für die Phantasie der Vater der erste Mann gewesen ist und daher auch im späteren realen Liebesleben der erste Mann in besonders hohem Maße Vaterbedeutung

1) Dr. Karen Horney: Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, IX. 1, 1923.

2) Vielleicht steht in den Brangänemärchen und -erzählungen die Figur der Braut mit der nicht vorwurfsfreien Vergangenheit, die ein anderes Mädchen bittet, ihre Stelle bei der Hochzeit einzunehmen, mit jener Phantasie irgendwie in Zusammenhang.

haben muß. Dies wird ja auch darin zum Ausdruck gebracht, daß in den Bräuchen vieler primitiver Völker die Vollziehung der Defloration wirklich einer Vaterersatzfigur, wie wir gesehen haben, überlassen wird. Die Defloration ist für das Unbewußte nur die Wiederholung jenes in der Phantasie erlebten Liebesaktes mit dem Vater und darum wiederholen sich an ihr auch alle die Affekte, die zu jenem gehören: sowohl die starke Bindung als auch die Inzestabwehr wie schließlich die oben beschriebene Racheeinstellung wegen der Liebesenttäuschung und der vermeintlich durch diesen Akt erlittenen Kastration.[1]

Von hier aus verstehen wir nun auch besser die Vorstellung der „gefährlichen Braut", die als Motiv einer großen Gruppe von Sagen und Märchen anzutreffen ist. Welche Rolle dieser Aberglaube in den Bräuchen der primitiven Völker (auch als Glaube an die Gefährlichkeit der Mädchen mit Eintritt der Pubertät) spielt, haben wir zum Teile schon erörtert; andere Riten, die damit im Zusammenhange zu stehen scheinen, sollen später untersucht werden.

Als Paradigma der „gefährlichen Braut", von der in der Brautnacht verhängnisvolle Wirkungen drohen, wollen wir das sagenhafte Giftmädchen des Alexander betrachten.[2] Die von W. Hertz ausführlich behandelte Sage befand sich ursprünglich in einem fälschlich den Namen des Aristoteles als Autors tragenden arabischen Buche *Sirralasrâr* (Geheimnis der Geheimnisse; in der lateinischen Übersetzung *De secretis secretorum* oder *De regimine principum*). Aus dem lateinischen Text, der in der europäischen Literatur im zwölften Jahrhundert auftauchte, ging die Sage in zahlreiche andere Schriftwerke über. Sie steht im ersten Teil des Buches, das Ratschläge des Aristoteles an seinen Schüler Alexander enthält, und lautet:[3]

„Alexander (so schreibt Aristoteles), denk an die Tat der Königin von Indien, wie sie dir unter dem Vorwande der Freundschaft viele Angebinde und schöne Gaben übersandte. Darunter war auch jenes wunderschöne Mädchen, das von Kindheit auf mit Schlangengift getränkt und genährt worden war, so daß sich seine Natur in die Natur der Schlangen verwandelt hatte. Und hätte ich sie in jener Stunde nicht aufmerksam beobachtet und durch meine Kunst erkannt, da sie so furchtbar ungescheut und schamlos ihren Blick unablässig an das Antlitz der Menschen haftete, hätte ich nicht

1) Aus eigenen Analysen kann ich Horneys Ausführungen nur bestätigen.
2) Ich folge hier Silberers Abhandlung.
3) W. Hertz, a. a. O. S. 162, wiedergegeben nach einem lateinischen Inkunabeldruck. (Münchener Bibliothek: Inc. s. a. 208, 4°, c. XXVIII.)

daraus geschlossen, daß sie mit einem einzigen Bisse die Menschen töten würde, was sich dir hernach durch eine angestellte Probe bestätigt hat, so hättest du in der Hitze der Beiwohnung den Tod davon gehabt." In manchen Wiedergaben der Episode wird auf die Probe, die Alexander auf den Rat des Aristoteles anstellt, ausführlicher eingegangen. Ein Mann, den der König zum Versuch herbeiholen läßt, stirbt in des Mädchens Umarmung oder durch ihren Biß, ihren Kuß usw. In einem arabischen Urtext[1] wird ausdrücklich gesagt, das Giftmädchen töte durch ihren Biß und ihren Liebesverkehr. Hertz bezeichnet es als das poetische Hauptmotiv der Erzählung, daß der jugendliche Held im Genusse der Schönheit des Mädchens vergehen sollte. Er macht auf den verbreiteten Aberglauben und die Sagen aufmerksam, in denen (tödliche) Vergiftung im Liebesgenuß vorkommt. So galten nach den Hochzeitssprüchen im Veda die vom Blute der Brautnacht geröteten Hemden für giftig und bösen Zaubers voll und mußten daher gleich am Morgen beseitigt werden. Zitternd vor ihrer dämonischen Macht, steckte sie der Bräutigam auf die gespaltene Spitze einer Stange und bannte so ihren Zauber fest. Sie wurden dann dem Priester zuteil, der allein imstande war, sie wieder zu reinigen. Damit vertrieb man die bösen Dämonen des Ehebettes und verhütete, daß die junge Frau ihrem Gatten Schaden tue. Die Priester, die überall zugleich Zauberer (Vaterersatzfiguren) waren wie die *Piaches* Mittel- und Südamerikas, mochten ganz besonders dazu berufen erscheinen, die Abwehr jener gefährlichen Wirkungen zu übernehmen. In der sagenhaften Fassung wird zumeist, z. B. auch in der Reisebeschreibung des Ritters Mandeville, ausdrücklich ausgesprochen, daß nur dem ersten, der das Mädchen umfängt, die Gefahren von dessen giftigem Schoße drohen. Dort findet sich auch die phantastische Zutat von dem im Schoße der Mädchen lauernden Schlangen.[2]

Das Giftmädchen gehört nach Hertz Sagenstoffen an, die in Indien von alters her verbreitet waren. Das indische Schauspiel *Mudrārākṣasa* (entstanden zwischen dem siebenten und elften Jahrhundert) von *Viśākhadatta* enthält eine Episode, die deshalb beachtenswert ist, weil sie für die

1) Angegeben a. a. O. S. 195: Cod. Arab. Monac. 650, fol. 21 b.

2) Dies erinnert Hertz (a. a. O. S. 219) an ein männliches Gegenstück in der antiken Sage: König Minos von Kreta brachte allen seinen Geliebten den Tod, da er statt des Samens Schlangen, Skorpione und Skolopénder in sie ergoß (nach einer Erzählung des Antonius Liberalis aus dem zweiten Jahrh. n. Chr. Gleiches berichtet Apollodor, Bibliotheca III, 151). — Plutarch (Symposiaca. L. VIII, quaestio 9) erwähnt, sein athenischer Gastfreund Ephebos habe in einem starken Samenerguß ein haariges, mit vielen Füßen geschwind laufendes Tierchen von sich gegeben (Spermatozoon).

Alexandersage belangreich sein soll. In die Vorgeschichte der dramatischen Handlung fällt ein Mordanschlag, den *Rākṣasa*, der Minister des letzten Königs der *Nanda*-Dynastie, gegen den Kronprätendenten *Candragupta* ausführte. Überwunden und zum Scheine sich unterwerfend, sandte er an ihn ein Giftmädchen, das er mit Zauberkunst hergerichtet hatte. Aber der scharfsinnige Ratgeber *Candraguptas*, der Brahmane *Viṣṇugupta Cāṇakya*, der den bezeichnenden Namen *Kauṭilya* (der krumme Wege liebt) führte, durchschaute den Plan und wußte es zu veranstalten, daß ein unbequemer Verbündeter seines Schützlings, dem die Hälfte des zu erobernden Reiches zugesagt worden war, die Jungfrau erhielt und in ihren Armen seinen Tod fand. Die verderbliche Eigenschaft des Mädchens äußert sich nur an dem ersten Mann. Mit Anspielung auf eine berühmte Stelle des *Mahābhārata* sagt *Rākṣasa*: Wie der Held *Karṇa* mit *Indras* Speer nur einen einzigen Gegner töten konnte,

> „So ward für *Candragupta* auch von mir
> Das Mädchen aufbewahrt, das einen nur
> Umbringen konnte; doch als Opfer fiel
> Ein andrer."

Reinhold Köhler hat eine Gruppe von Märchen als „die Märchen von den Toten und von der Braut mit den Schlangen oder Drachen im Leibe"[1] beschrieben, ohne übrigens, wie Silberer hervorhebt, ihres Zusammenhanges mit dem Giftmädchenmotiv gewahr zu werden. Ich will ein Märchen dieser Gruppe anführen:

Nr. 18. Armenisch:[2] — Ein wohlhabender Mann reitet durch einen Wald; da findet er einige Männer, die einen bereits verstorbenen Mann noch nachträglich an einen Baum aufgehängt haben und den Leichnam entsetzlich schlagen. Als er sie fragt, was sie zu einer solchen Entweihung des Toten treibe, antworten sie, er sei ihnen Geld schuldig geblieben. Da bezahlt er ihnen die Schuld und begräbt den Toten. Jahre vergehen, er wird allmählich arm. In seiner Vaterstadt aber wohnt ein reicher Mann, welcher eine einzige Tochter hat, der er gern einen Mann geben möchte. Allein schon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht gestorben und keiner wagt mehr, um sie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater sein Auge auf diesen arm gewordenen Mann und trägt ihm die Tochter an. Der ist im Zweifel, ob er sein Leben wagen soll, und erbittet sich Bedenkzeit. Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet sich ihm als Diener an. „Wie sollt' ich dich in Dienst nehmen, da ich ja so arm bin, daß ich mich kaum selbst ernähren kann?" „Ich verlange von dir

1) Reinhold Köhler: Kleinere Schriften. I. (Weimar 1898), S. 443.
2) A. v. Haxthausen: Transkaukasia. I. (Leipzig 1856), S. 333 f.

keinen Lohn, keine Kost, sondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab und Gut!" Sie werden darum einig. Nun rät ihm der Diener zu jener Heirat. In der Hochzeitsnacht stellt sich der Diener mit einem Schwerte ins Brautgemach. „Was willst du?" „Du weißt, nach unserem Übereinkommen gehört mir die Hälfte von deinem künftigen Hab und Gut; ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei stehen bleiben." — Als nun die Neuvermählten entschlafen, kriecht eine Schlange aus dem Munde der Braut hervor, um den Bräutigam zu Tode zu stechen, allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht sie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Teilung alles Hab und Guts, es wird geteilt; nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. „Sie soll, den Kopf nach unten, aufgehängt werden, ich werde sie mitten durchspalten." Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus. Nun aber spricht der Diener: „Es war die letzte, von nun an kannst du ohne Gefahr und glücklich mit dem Weibe leben. Ich aber fordere von dir nichts, ich bin der Geist des Mannes, dessen Leichnam du einst von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben hast!" Und verschwindet.

Es ist klar, daß es sich in diesem Märchen und in anderen dieser Art um eine „gefährliche Braut" im Sinne des Giftmädchens handelt. Daß die Schlangen nicht aus dem Schoße, sondern aus dem Munde kommen, ist eine „Verlegung nach oben". Die Ähnlichkeit des Zuges, daß die Freier der Tochter des reichen Mannes in der Hochzeitsnacht sterben, mit der Liebesepisode im Buche Tobiae hat, wie Köhler ausführt, bereits Simrock[1] bemerkt. Es handelt sich dort um folgendes: Sarah, die Tochter Raguels zu Ekbatana, will heiraten; nun will es ihr schlimmes Geschick, daß sie siebenmal nacheinander einen Mann auswählt, der ihr in der Brautnacht stirbt. Der böse Geist *Asmodi*, von dem sie verfolgt wird, tötet ihr die Männer. Sie bittet Jehovah, er möge sie lieber sterben lassen, als daß sie diese Schmach noch weiter erdulde. Sie wurde nämlich von den Mägden ihres Vaters deshalb geschmäht. Der achte Bräutigam, Tobias, wird ihr von Gott gesandt. Auch er wird in die Brautkammer geführt. Der alte Raguel aber, der nur scheinbar zu Bett gegangen ist, steht wieder auf und geht hinaus und gräbt dem Schwiegersohne vorsorglich das Grab und am Morgen schickt er eine Magd in das Brautgemach, um den erwarteten Todesfall festzustellen. Diesmal aber hatte *Asmodi* ausgespielt, denn Tobias lebte.

Das *Asmodi*-Motiv ist von C. G. Jung in der obenerwähnten Arbeit[2] dahin gedeutet worden, daß es der Vater sei, der die Tochter für sich behalten wolle, daß also das Inzestmotiv hier in der Vater-Tochter-Gestalt

1) Karl Simrock: Der gute Gerhard und die dankbaren Toten (Bonn 1856).

2) C. G. Jung: Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen, a. a. O. S. 171 f.

vorliege. Die Frage, ob *Asmodi* aus der giftigen Eigenschaft der Jungfrau zu erklären ist oder sich auf einen mythisch verdrängten Gewaltsanspruch des Vaters zurückführen läßt, ist im tieferen Sinne wohl überhaupt nicht vorhanden: der verfolgende Dämon *Asmodi* personifiziert ja die unfertige, an den Vater fixierte Sexualität der Tochter; die Schlange des Giftmädchens stellt sozusagen den männlichen Aspekt dieser Sexualität dar (Klitorislibido).

In dem armenischen Märchen, das vom Standpunkte des Sohnes gedichtet ist, spielt der Vater eine bedeutende Rolle, jedoch nicht der Vater der Braut, sondern der des Bräutigams, also der Schwiegervater der Braut. Der dankbare Tote (Diener) ist doch wohl eine Vaterfigur, und was die Teilung der Braut mit dem Bräutigam anbelangt, so verweise ich auf die Anmerkung 5 zu S. 240, die die Rechte des Schwiegervaters auf die Braut bespricht. In dem Märchen gelangt zuerst eine feindselige Phantasie zum Ausdruck: der Verstorbene wird mißhandelt. Die Reue über dieses Vorgehen gibt sich dann in der Pietät gegen den geschlagenen Leichnam und in dem nachträglichen Gehorsam kund. Ein bedeutsames Motiv für den Vater-Sohn-Konflikt müssen wir wohl in der Nötigung sehen, die Liebe der Mutter zu teilen. Die Phantasie des Sohnes, der nach der herrschenden Sitte mit dem Vater (oder einer Vaterfigur) die Braut teilen mußte, mochte leicht das Urbild für diese in der Mutter erblicken. In unserem Märchen fällt die Teilungsgeschichte in die Sühneperiode; demgemäß ist sie auch gefärbt. Die Teilung wird zur Wohltat, die Einmischung des Vaterersatzes (Diener), der symbolisch von der Braut Besitz ergreift (Schwert, Durchspaltung des Weibes), zur Rettung für den Sohn. Diese Vorstellungsreihe trifft da offenbar mit dem Glauben an die zauberische Gefährlichkeit der Jungfrau (der ersten *cohabitatio*) und den damit in Verbindung stehenden Bräuchen zusammen.

Daß die Beschneidung der Pubertätskandidatinnen die Beseitigung der dem ersten Geschlechtsverkehr aus der Klitorissexualität (männlich,[1]

1) Bei der weiblichen Pubertätsfeier der *Basutos*, eines Zweiges der Kaffern, ziehen die Mädchen Männerkleidung an, tragen Waffen und üben am Mannsvolke allerhand Mutwillen (Ploß-Renz, a. a. O. S. 734). Bei den *Bamangwato* im südlichen Afrika schwingen die Mädchen eine Geißel mit Dornenzweigen, verfolgen die Burschen und peitschen sie. — Bei manchen Indianerstämmen Nordamerikas tragen die Mädchen während des Exils hohe konische Kopfbedeckungen, die wahrscheinlich phallische Bedeutung besitzen. Bezüglich der männlichen Parallelen verweise ich auf meine Arbeit „Der Ursprung der Tragödie" (Imago-Bücher, VIII, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1925, S. 23). Daß Haarschur (oft gleichzeitig mit der Beschneidung vollzogen) und Zähneoperationen Kastrationsäquivalente sind, braucht hier wohl nicht näher begründet zu werden. (Siehe auch die Ausführungen über den Zahn als Abbild des Zeugungsorgans auf Seite 36 f.)

Fixierung an den Vater) drohenden Gefahren bezweckt, dürfte aus dem Vorhergehenden bereits klar geworden sein. Bisweilen wird die Operation[1] (Kastration) auch durch eine Vaterfigur (Zauberer, älterer Mann, alter Verwandter) ausgeführt. Da der Primitive ein Werden nur im Bilde von Tod und Wiedergeburt erfassen kann, ist diese Vorstellung häufig mit der einen Entwicklungsschub kennzeichnenden Zeremonie der Beschneidung verbunden. (Vgl. die Worte der beschneidenden alten Frauen in Deutsch-Tongo: „Ich weiß nichts; ich bin ein kleines Kind." Bei den *Akikuyu*[2] schütten die Angehörigen den Kandidaten nach der Beschneidung Ströme von Milch über den Kopf und Körper, worauf sie als Erwachsene und Stammesmitglieder gelten.)

Wenn wir uns erinnern, daß den Mädchen im Exil manchenorts verboten ist, mit den Fingern den eigenen Körper zu berühren oder zu kratzen, und ihnen als Behelf ein Knochen, Kamm oder sonstiges Instrument gegeben wird, werden wir auch hierin vielleicht eine Vorkehrung gegen die Klitorismasturbation[3] und die autoerotische Berührung des Leibes erblicken dürfen. In dem sizilianischen Märchen[4] (Nr. 14, S. 228) bohrt die vierzehnjährige Prinzessin mit einem Knochen ein Loch in den Turm. Sollte der Turm in der bekannten Haussymbolik dort den jungfräulich verschlossenen Leib darstellen, in den kein Loch gebohrt werden darf? Der Knochen hätte dann die gleiche phallische Bedeutung wie der befruchtende Sonnenstrahl und würde dem unbewußten Sinn des zuletzt

---

1) Vielleicht dürfen wir die schmerzvollen Bisse gewisser großer Ameisen, denen die weiblichen Novizen bei manchen Indianerstämmen in Guayana ausgesetzt werden, „um sie zum Ertragen der Last der Mutterschaft stark zu machen", auch als Kastrationsäquivalent auffassen.

2) Bei diesen bedeutet Beschneidung Reinigung von der Sünde. Welcher Art diese Sünde ist, geht aus dem Glauben hervor, daß man mit der Sünde nur Blutsverwandte infizieren könne (vgl. die Übertragung der Tabueigenschaft durch Berührung) und daß auf den ersten Koitus der Tod (offenbar als Strafe für die Übertretung des Inzesttabu) folge, weshalb die Burschen das nach der Beschneidung zum ersten Koitus mißbrauchte alte Weib (Muttersatz) zu Tode steinigten, um die Todesstrafe von sich abzuwälzen, während die Mädchen ihren ersten Sexualpartner, einen unbeschnittenen Knaben, gar nicht zu töten brauchten, da der Unbeschnittene noch nicht als Mensch galt. Das Abschneiden eines Zweiges vom heiligen Baum, das der eigenen Beschneidung vorangeht, deutet symbolisch auf die Kastration des Vaters. (Vgl. auch das Abreißen der Zweige bei der Mädchenweihe der *Atchuabo*, S. 202 f.)

3) Bei den *Thompson*-Indianern verbringen die Mädchen die langweiligen Stunden des Exils damit, von Tannenzapfen die Nadeln einzeln herunterzuzupfen (Masturbationsäquivalent?).

4) Siehe Anm. 5 zu S. 228.

besprochenen Pubertätsbrauches, der Entwöhnung vom Autoerotismus, entsprechen.[1]

Auch der Kamm, der den Mädchen im Exil gegeben wird, um sich damit den Kopf zu kratzen, findet sich in gewissen Märchen wieder, in denen erzählt wird, daß sich das auf einem Baume[2] sitzende, wartende Mädchen kämmt.[3]

In unseren Zusammenhang fügt sich ferner das Märchen vom Marienkind, das ich folgen lasse:

Nr. 19. Aus Hessen (Grimm, K. H. M. Nr. 3). — Ein armes Mädchen gelangt durch die Gnade der Jungfrau Maria in den Himmel. Dort geht es dem Mädchen über die Maßen wohl. Als es vierzehn Jahre alt ist, ruft Maria es zu sich und sagt: „Liebes Kind, ich habe eine große Reise vor, da nimm die Schlüssel zu den dreizehn Toren des Himmelreiches in Verwahrung: zwölf davon darfst du aufschließen, das dreizehnte ist dir verboten; hüte dich wohl, daß du es nicht aufschließest, sonst wirst du unglücklich." Das Mädchen verspricht, gehorsam zu sein, Maria begibt sich fort. Das Mädchen schließt alle Türen auf, auch die verbotene dreizehnte; „es weiß es ja niemand, wenn ich's tue", denkt es. Die Tür geht auf, das Mädchen sieht die Dreieinigkeit im Feuer und Glanz sitzen. Es rührt mit dem Finger ein wenig an den Glanz, da wird der Finger golden. Das Mädchen verspürt gewaltige Angst und läuft davon. Die Angst will nicht wieder weichen, was das Mädchen auch beginnen mag; das Herz klopft in einem fort und will nicht ruhig werden; auch das Gold bleibt an dem Finger und geht nicht ab, trotz Waschens und Reibens.

Die Jungfrau Maria kehrt zurück und befragt das Mädchen eindringlich um sein Verhalten; sie bemerkt den goldenen Finger. Das Mädchen aber leugnet; es wird darum aus dem Himmel verstoßen. Es versinkt in einen Schlaf und erwacht in einer Wildnis. Es will rufen, kann aber keinen Laut hervorbringen; es springt auf und will fortlaufen, wird aber beständig von dichten Dornhecken zurückgehalten. Es lebt ein jämmerliches Leben in der Einöde; ein Baum ist seine Wohnung.

Eines Tages entdeckt ein König auf der Jagd das schöne, hilflose Mädchen. „Wer bist du?" fragt er; es kann nicht antworten; „willst du auf mein

---

1) Die Ähnlichkeit des Knochens mit dem Finger zeigt, daß es sich ebenso wie im neurotischen Symptom um eine Kompromißleistung zwischen verdrängender Instanz und Verdrängtem handelt.

2) In manchen Gegenden müssen die Mädchen im Exil auf Bäume klettern. Ein verwandter Brauch ist in Südamerika die Verwendung von Hängematten, die das Mädchen zur kritischen Zeit von Himmel und Erde isolieren (vielleicht auch Schutz vor wilden Tieren).

3) Auch im Schneewittchen-Märchen wird dem Mädchen sozusagen in sein Exil von der bösen Königin ein Kamm gebracht. Gehört am Ende die hoch oben auf einem Felsen sitzende, ihr Haar kämmende Loreley auch hieher?

Schloß?", und es nickt nur ein wenig mit dem Kopf. Der König gewinnt das stumme Mädchen lieb und vermählt sich mit ihm. Die Kinder, die aus dieser Ehe entsprießen, werden jedesmal gleich nach der Geburt von Maria in den Himmel entführt; Maria sagt zwar wiederholt zur Königin: „Willst du gestehen, daß du die verbotene Tür geöffnet hast, so will ich dir dein Kind wiedergeben und deine Zunge lösen", aber die Königin bleibt verstockt. Die Leute, die von alledem nichts wissen, glauben nicht anders, als daß sie ihre Kinder umbringe. Nachdem das dritte Kind verschwunden, läßt sich der König von seinen Räten überreden, seine Gemahlin hinrichten zu lassen. Auf dem brennenden Scheiterhaufen wird die Königin von Reue erfaßt und da erhält sie die Stimme wieder. „Ja, Maria, ich habe es getan!" ruft sie. Da kommt ein Regen vom Himmel und löscht die Flammen. Auch die Kinder werden ihr wiedergegeben.

In einer psychoanalytischen Untersuchung dieses Märchens[1] hat Herbert Silberer die „Sünde" des Mädchens als autoerotische Betätigung[2] gedeutet und die Folgeerscheinungen der „Sünde" als damit zusammenhängende Symptome verständlich gemacht. Die Tür ist ein Symbol für das Genitale. Das geöffnete Genitale führt uns wieder in den Ideenkreis des Mädchenexils zurück, und zwar um so mehr, als die Katastrophe des Märchens, eben das Öffnen der Tür und das Erblicken des Glanzes, wie das Märchen selbst erzählt, im vierzehnten Lebensjahre des Mädchens eintritt. Das Erblicken der Dreieinigkeit[3] im Feuer und Glanz kann ferner mit dem verbotenen Schauen der Sonne zusammengebracht werden. Der folgende Abschnitt des Märchens erinnert uns wieder in der dargestellten Situation an das Mädchenexil: das Marienkind versinkt in Schlaf[4] und erwacht in einer Wildnis (Introversion, Tod und Wiedergeburt), wohnt auf einem Baum (zwischen Himmel und Erde), bringt keinen Laut hervor (Schweigegebot, Stummheit als Eigenschaft der Toten), wird von dichten Dornhecken zurückgehalten (die vorgeschriebene Bewegungslosigkeit der Kandidatinnen im Exil). Der König, der sich mit dem stummen Mädchen vermählt, ist natürlich eine Vaterfigur. Am unteren Kongo heißt es, das von der Sonne beschienene Mädchen bleibe unfruchtbar oder bringe Ungeheuer zur Welt:

1) Herbert Silberer: Phantasie und Mythos. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. II, 2 (Leipzig und Wien 1910), S. 585 f.

2) Die goldige Verunreinigung, die das Mädchen in Unruhe versetzt (nervöses Herzklopfen) und zum Waschzwang führt, ist durch die Berührung des Dreiecks (Genitales) mit dem Finger entstanden, also eine Folge der Masturbation.

3) Die sexuelle Symbolik der Dreieinigkeit, die man sich als Dreieck dargestellt denken kann, hebt auch Silberer hervor (a. a. O. S. 587).

4) Vgl. auch die Worte des Exorzisten bei den *Banivas* (S. 214): „Der Geist hat deine Geliebte in einen Schlaf versenkt, der fast so tief ist wie der des Todes."

ein solcher Gedanke (Strafe für den Inzest mit dem Vater) steckt vielleicht auch in der Kinderentführung durch Maria; daß mit dem Verschwinden der Kinder Mißgeburten abwechseln, lehrt uns die Vergleichung von Märchen. Oft vertauscht die böse Mutter die Kinder, die sie beseitigt, mit Hunden o. dgl. (z. B. Grimm, D. S., Nr. 534), so daß es den Anschein gewinnt, die junge Königin hätte solche Tiere zur Welt gebracht. Die Feuerflammen am Schlusse des Märchens dürften die Bedeutung erotischer Glut haben, die durch das Sperma des Vaters (Regen, der vom Himmel kommt) gelöscht wird, aber auch jene Idee der Sühne und Reinigung (Verbrennen des Dämons) enthalten, die sich uns am klarsten in dem Bericht Chaffanjons vom Orinoco[1] gezeigt hat. Während jedoch die am Ende der Märchen häufig stehende Verbrennung der Hexe auf eine negativ betonte Mutter-Imago[2] weist, verrät der groteske Holzdämon der *Banivas* Beziehungen zur Vater-Imago. Schließlich könnte das Geständnis der Königin auf dem Scheiterhaufen seine Analogie in der bei manchen Völkern (z. B. bei den *Basutos* in Britisch-Südafrika und den *Golah* und *Vaï* in Liberia) üblichen Sündenbeichte der Pubertätskandidaten finden.

Aus dem Berichte Chaffanjons geht hervor, daß die *Banivas* die Pubertätssymptome der Mädchen den ihnen von einem verliebten Teufel zugefügten Wunden zuschreiben. Dieser Pubertäts- oder Menstruationsdämon wird andernorts auch in Tiergestalt (häufig als Schlange oder anderes väterlich-phallisches Tier)[3] vorgestellt und das Menstruationsblut selbst auf den Biß des Dämons oder auf den Liebesakt mit ihm zurückgeführt. Einige Beispiele sind uns bereits begegnet. Bei den *Nutka*-Indianern werden Bilder des mystischen Donnervogels auf die Schirme gemalt, hinter denen das Mädchen sich versteckt;[4] bei den *Basutos* in Britisch-Südafrika werden die Mädchen vor dem Besuch einer großen Schlange gewarnt;[5] bei den *Chiriguanos* des südöstlichen Bolivien laufen mit Stöcken bewaffnete alte Weiber in der Hütte der zum erstenmal Menstruierenden herum, „um die Schlange zu schlagen, die das Mädchen verwundet hat".[6] Schomburgk[7] erzählt von

1) S. 213 f.

2) Die böse, eifernde Mutter oder Stiefmutter, die das Exil bewirkt usw. und am Schluß der Geschichte zur Vergeltung verbrannt wird.

3) In Neuguinea auch als Krokodil.

4) S. 208. — In diesem Zusammenhange mag angemerkt werden, daß die sonderbaren phallischen Türme von Zimbabye (Südafrika) von einem Vogelkopf gekrönt sind. (T. Bent in Journ. Anthrop. Inst. XXII, S. 125.)

5) S. 203.

6) S. 212.

7) O. A. Schomburgk: Reisen in Britisch-Guayana. Leipzig 1847.

den *Macusi*-Indianern in Britisch-Guayana, daß bei ihnen die menstruierenden Frauen und Mädchen den Wald nicht betreten dürfen, weil sie sonst den verliebten Angriffen der Schlangen ausgesetzt sein würden; bei den *Baganda* wurde die erste Menstruation als eine Heirat angesehen und von dem Mädchen als eine Braut gesprochen.[1] Bei den Siamesen herrscht der Glaube, daß des Mädchens erste Menstruation von der Defloration durch Luftgeister herrühre.[2] Einige australische Stämme meinen, die Menstruation sei die Folge eines Traumes, daß ein *Bandicoot* die Geschlechtsteile des Mädchens gekratzt habe.[3] In Neubritannien (Bismarck-Archipel) wird die Menstruation auf den Biß eines göttlichen Vogels (Nashornvogel) zurückgeführt[4] und in Portugal auf den einer Schlange.[5] Nach einem anderen Bericht[6] hält man in Portugal dafür, daß die Frauen während des Monatsflusses von Eidechsen[7] gebissen werden können, und um sich vor dieser Gefahr zu schützen, tragen die Menstruierenden Unterhosen. Eine verwandte Vorstellung liegt dem Glauben zugrunde, daß die Frauen, insbesondere zur Zeit der Pubertät, in Verkehr mit der Gottheit stehen. In Kambodscha zum Beispiel gelten die noch nicht heiratsfähigen Mädchen als Gattinnen *Prah Ens (Indras)* und während des Exils selbst als die Gattinnen *Reas (Ravanas)*.[8]

Es fällt uns nicht schwer zu verstehen, wie der Primitive, von sadistischen Vorstellungen beeinflußt, dazu kam, die monatliche Blutung, namentlich die erste, als Folge eines Bisses oder eines sexuellen Verkehres (Defloration) zu deuten. Der bewirkende Dämon oder Geist zeigt nun deutlich, gleich dem Unhold, aus dessen Klauen die Märchenprinzessin befreit werden muß, seine Herkunft vom Vater (oder vom väterlichen Phallus), ja bisweilen heißt es geradezu, daß das Mädchen Eigentum des Ahnengeistes sei. (Bei den *Bánaro* wird das erste Kind Geisterkind genannt.)[9] Wenn wir die blutige „Wunde" des Mädchens als Kastrationssymptom auffassen wollen, deckt sich die Vorstellung der Primitiven mit jener für viele neurotische

1) S. 203, Anm. 3.
2) S. 203, Anm. 3.
3) Journ. Anthrop. Inst. XXIV, S. 177.
4) Ploß und Bartels: Das Weib. II, S. 330, 334.
5) Ploß und Bartels, a. a. O.
6) Havelock Ellis: Studies in the Psychology of Sex. II, S. 237.
7) Vgl. das griechische Märchen Nr. 11 (S. 228). — Bei den zentralaustralischen Stämmen dürfen die Knaben und Mädchen vor Eintritt der Pubertät keine großen Eidechsen essen, da sonst ihr sexuelles Bedürfnis abnorm gesteigert würde.
8) S. 216.
9) Bei der Defloration wird sozusagen die Schlange des Giftmädchens vernichtet.

Frauen typischen Urphantasie, durch die Liebesbeziehung zum Vater kastriert worden zu sein. In der Auffassung, daß der blutige Monatsfluß oder das bei der Defloration vergossene Blut durch eine Kastration[1] verursacht sei, steckt insofern ein gutes Stück psychologischer Wahrheit, als diese beiden Ereignisse für die männliche, unfertige Sexualität des Mädchens einen Abschnitt bedeuten.

Der Vaterdämon begnügt sich aber nicht immer damit, die Pubertätskandidatin zu verwunden oder mit ihr zu verkehren, bei manchen Völkern wird von ihm erzählt, daß er sie frißt und wieder von sich gibt. Ich erwähne als Beispiel die *Golah* und *Vaï* in Liberia und die *Mendi* in Sierra Leone.[2] Bei diesen ist der Gedanke des mystischen Todes und der Wiedergeburt von beiden Geschlechtern bezeugt; die Wiedergeburt findet für beide Geschlechter während ihres Exils und durch den Dämon statt. Die gleiche Vorstellung scheint einem Brauch anderer westafrikanischer Stämme zugrunde zu liegen. Dort gehen die mannbar gewordenen Mädchen in einen magischen Wald (engl. *Greegree-bush*) und bleiben in ihm, bis sie verheiratet sind. Müssen sie vorübergehend den Wald verlassen, so beschmieren sie sich mit weißem Lehm. Frazer[3] vermutet mit Recht, daß die weiße

1) Vereinzelt wird der Menstruationsdämon mit dem Monde identifiziert. Die Eingeborenen der Murrayinseln in der Torresstraße sehen, wie uns Archibald Hunt (Ethnographical Notes on the Murray Islands, Torres Straits. The Journal of the Anthrop. Inst. of Great Brit. a. Ir., New Series, Vol. I, London 1899) berichtet, den Mond für einen jungen Mann an, der zu gewissen Perioden alle Frauen und Mädchen schändet, verursachend einen blutigen Ausfluß. Auch die *Sinaugolo* im Rigodistrikt in Britisch-Neuguinea bringen die ursprüngliche Entstehung der Menstruation mit dem Monde in Verbindung (C. G. Seligman: The medicine, surgery and midwifery of the Sinaugolo. Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Brit. a. Ir., Vol. XXXII, London 1902). — Daß überhaupt bei den Pubertätsriten und bei den Märchen solare und namentlich lunare Vorstellungen (Weißmond und Schwarzmond, typische Zahlen, Tiersymbolik usw.) eine Rolle spielen, will ich natürlich um so weniger in Abrede stellen, als ja die Psychoanalyse die mehrfache Determiniertheit auch dieser Schöpfungen des primitiven Geisteslebens von vorneherein annimmt. Manche Züge dürften tatsächlich nur auf Beobachtungen, die am Himmel gemacht und vermenschlicht wurden, zurückzuführen sein. Den Nachweis der astralen Beziehungen in dem vorliegenden Material überlasse ich jedoch den Mythenforschern von Fach.

2) Ploß-Renz, a. a. O. S. 731. — Der Bauch des Geistes, in dem die Beschneidungskandidaten wiedergeboren werden, ist hier durch den „Teufel“ vertreten, der die Kandidaten beiderlei Geschlechts bei Beginn des Unterrichts auffißt und sie nach Abschluß der Lehrzeit als Wissende wieder von sich gibt. — Die Einzelheiten dieser Initiation, darunter die Beichte, das Verbrennen der Initiationshütten usw. siehe bei Jean Marie Ceston: Le Gree-Gree Bush chez les Nègres-Golah, Liberia. Anthropos VI, S. 729 ff.

3) Frazer, a. a. O., II, S. 259.

Farbe[1] die Wiedergeburt der Novize anzeigen soll, führt jedoch unrichtigerweise zur Unterstützung seiner Behauptung die Tatsache an, daß das Negerkind bald nach der Geburt schiefergrau wird. Das ist nicht dasselbe wie weiß und die Sitte findet sich auch anderwärts. Auch in Okyon, Distrikt Calabar, muß ein Mädchen mit weißem Lehm bedeckt sein, wenn es das Masthaus verläßt. Bei den *Akikuyu* in Britisch-Ostafrika unterziehen sich die Mädchen in gleicher Weise wie die Knaben dem Ritus der Wiedergeburt. In welchem Alter dies geschieht, hängt von der Vermögenslage ab, in der sich der Vater des Kandidaten befindet; denn er muß eine Ziege beschaffen, deren Gedärme bei der mimetischen Geburtszeremonie verwendet werden.[2] Bei den *Ot Danoms* auf Borneo werden die Mädchen, wie wir gesehen haben,[3] vor Eintritt der Geschlechtsreife in einer Zelle eingeschlossen und von jedem Verkehr mit der Außenwelt abgesperrt. Wenn sie nach Eintritt der Pubertät wieder herauskommen, werden ihnen die Sonne, die Erde, das Wasser, die Bäume und die Blumen gezeigt, als ob sie neugeboren wären. Dieser merkwürdige Zug kommt, soviel ich feststellen konnte, bei den Mädchenweihen nur ganz vereinzelt vor, während er bei den Exilbräuchen der Jünglinge ziemlich allgemein verbreitet ist: die aus der Verbannung Zurückkehrenden haben ihr Heim, ihre Verwandten, ihre häuslichen Gewohnheiten, ja ihr ganzes früheres Leben vergessen[4] und benehmen sich so wie kleine Kinder. Im Gegensatze zum Mädchen soll ja der Knabe von der Mutter getrennt werden; denn nur so lernt er zwei Dinge überwinden: den Inzestwunsch (mag dieser auch nicht manifest sein) und jene Trägheit, die ihn am liebsten unter der liebevoll sorgenden Obhut der Mutter verweilen heißt. Tatsächlich befinden sich die Knaben bis zum Exil in der Obhut der Weiber und verlassen sie mit der Pubertätsweihe, um als Bewohner des Klubhauses der Männer in ein gefährliches Leben der Jagd und des Kampfes, das auch der Liebesabenteuer nicht bar ist, zu treten.

1) Der in manchen Bräuchen vorherrschende schwarze Gesichtsanstrich verrät wiederum eine Beziehung zur Unterwelt, also zum Tod.

2) Eine ausführliche Beschreibung dieser Zeremonie bei W. and K. Routledge: With a Prehistoric People, the Akikuyu of British East Africa (London 1910), S. 152. Siehe auch meine Abhandlung: Der Ursprung der Tragödie (Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1925, S. 80, 81).

3) S. 207.

4) Ob das Vergessen ein bloßer Schein ist, den die Neophythen nach der Vorschrift vortäuschen müssen, oder ob eine wirkliche durch Suggestion und Gifttränke hervorgerufene Umnebelung des Gedächtnisses vorliegt, läßt sich schwer entscheiden. Die wirkliche Amnesie ist vielleicht das Ursprüngliche, die bloße Markierung eine Abschwächung des Brauches.

Wenngleich der Gedanke der Wiedergeburt bei den Pubertätsriten der Mädchen im allgemeinen weniger stark ausgeprägt erscheint[1] als bei denen der Knaben, so hat doch das Exil der Mädchen in gleicher Weise wie das der Jünglinge etwas von einem Aufenthalt in der Unterwelt, d. h. von einer Rückkehr in die Intrauterinsituation an sich. Beispiele hiefür enthält der erste Teil der Arbeit in großer Anzahl. Bei den Knaben heißt es vielfach, ein Ungeheuer habe sie verschlungen;[2] bei den Mädchen klingt diese Vorstellung nur vereinzelt an. Die Knaben werden durch Geister geholt und getötet, auch werden durch Geister ihre Organe ausgewechselt;[3] bei den Mädchen heißt es öfters, ein Geist habe sie verwundet (defloriert).[4]

Die Exilbräuche sorgen in ausgiebiger Weise für Introversion. Dazu tragen nicht nur Absonderung und Dunkel bei, sondern neben anderen Mitteln auch das Fasten. Denn der Schwächezustand, der anhaltendem Hungern folgt, erzeugt leicht Sinnestäuschungen, Visionen, Ekstasen. Diese Dinge gestatten dem Naturmenschen, wie er glaubt, den Blick in die Zukunft und den Verkehr mit den Geistern. Nicht überall ist aber völliges Fasten verordnet, häufiger genügt die Enthaltung von gewissen Speisen. Das Verbot einzelner Speisen läßt sich gewiß nicht immer aus einer Quelle erklären, doch scheint in vielen Fällen ihre sexualsymbolische Bedeutung (Fleisch, Fisch,[5] Reis, Eier usw.) eine Rolle zu spielen. Bei dem Indianerstamm *Bella Coola* (Bilqula) in Britisch-Columbien herrscht z. B. folgender Glaube: Äße ein Mädchen zur kritischen Zeit frischen Lachs, so würde sein Mund in einen langen Schnabel verwandelt werden oder

1) In den Zeremonien der *Atchuabo* sind Tötungs- und Wiedergeburtsriten gar nicht vorhanden.

2) Noch in der Handlung von Schillers bekannter Ballade „Der Taucher" spricht sich ein ähnlicher psychischer Inhalt aus wie in den Jünglingszeremonien.

3) Die Entnahme von Organen der Pubertätskandidaten zwecks Austausches mit dem Totem klingt in der Bezeichnung des Exilhauses der *Awankonde*-Mädchen am Nordende des Nyassa-Sees (Ostafrika) an: „Haus der Mädchen ohne Herz." In dem türkischen Märchen Nr. 8 legen die *Peris* dem toten Mädchen ein Fragment des Hirschherzens, an das sein Leben gebunden ist, in den Mund. Bezüglich des Austausches von Organen verweise ich auch auf das griechische Märchen Nr. 7.

4) Dem Glauben, daß das Mädchen im Exil mit dem Dämon verkehrt, entspricht in einer tieferen Schicht die bei neurotischen Frauen nicht selten anzutreffende Phantasie, vom Vater im Mutterleib koitiert zu werden.

5) Die Mädchen der *Lkuñgen*, „welche kurz vor der Reife stehen, dürfen von den Fischen nicht Stücke aus der Nachbarschaft des Kopfes essen, sondern nur Schwänze und die angrenzenden Teile, damit sie sich Glück in der Ehe sichern" (Boas).

es würde das Bewußtsein verlieren.[1] Die dem Mädchen angedrohten Folgen (Tierverwandlung, Tod) erinnern an jenen Vorgang, der nach der Anschauung J. G. Frazers[2] die Essenz der Initiationsriten bildet: der Jüngling wird als Mann getötet und in Gestalt jenes Tieres wiederbelebt, das hinfort in einer besonderen Beziehung — als Schutzgeist (Totem) — zu ihm steht. Der Kandidat hinterlegt also nicht nur seine Seele in dem Totem, sondern eignet sich auch das Wesen des Tieres und somit dessen Eigenschaften an (Identifizierung).[3] In unserem Beispiele scheint die Tieridentifizierung den Charakter einer Strafe zu tragen — aber wofür? Wüßten wir, daß bei jenem Indianerstamm der Lachs als Totem verehrt wird, so wäre die Vermutung erlaubt, daß das obige Speiseverbot[4] die Absicht ausdrückt, das Mädchen vom Geschlechtsverkehr mit dem Vater-Totem abzuhalten (Aufrichtung der Inzestschranke auf der oralen Stufe). Die strafweise Verwandlung des Mundes in einen langen Schnabel (Verlegung nach oben) birgt natürlich auch eine Wunscherfüllung in sich: das Mädchen erhält einen Penis, der so groß ist wie der des Vaters. Auf jeden Fall dürfte der verbotene Fischgenuß hier für den verbotenen Geschlechtsgenuß stehen. Auch Ploß-Renz[5] betont die Beziehung zur Sexualität und führt als Beispiel die *Auin*-Buschleute im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika an. Diese verbieten ihren Söhnen und Töchtern vor deren Mannbarkeit den Genuß von Wildbret, bei der Reifefeier ahmen sie selbst aber die Laute brünstigen Wildes nach und von da an ist das obige Verbot für die gereifte Jugend aufgehoben. Der Genuß von Wildbret erscheint hier demnach als Symbol des Geschlechtsgenusses (Inzest). Beim *Yaraikanna*-Stamm der Halbinsel Kap York im nördlichen Queensland darf die Reifekandidatin während ihrer Absonderung nichts essen, was im Salzwasser lebt; sonst würde eine Schlange sie töten. Die Schlange als der väterliche Phallus ist

1) J. G. Frazer: Balder the Beautiful. Vol. I, S. 47 (London 1913. The Golden Bough, Part. VII).

2) Frazer, a. a. O., Vol. II, S. 272.

3) Vielleicht hängt die Tierverwandlung in den Märchen Nr. 11 und 12 mit diesem Vorstellungskreise zusammen.

4) Die *Tsimshian*-Mädchen dürfen während des Exils Männer, frischen Lachs und Olachen (eine Fischart?) nicht einmal anschauen. Bei den *Haida*-Indianern auf den Königin-Charlotte-Inseln darf die Pubertätskandidatin durch fünf Jahre keinen Lachs essen; sonst würde der Fisch selten werden. Überhaupt ist jedes Zusammentreffen des tabuierten Mädchens mit dem Lachs, der wahrscheinlich ein Hauptnahrungsmittel der *Haida*-Indianer bildet, von den schlimmsten Folgen begleitet. Diese Begründung ist wohl für das Speiseverbot ausreichend.

5) Ploß-Renz, a. a. O., II, S. 726.

uns in diesem Zusammanhange bereits geläufig; das Töten bedeutet wohl nicht nur die Strafe für den Inzest, sondern auch den Inzest selbst. Ob bei dem obigen Speiseverbot der Nachdruck mehr auf die salzige Beschaffenheit des Wassers (Meer als befruchtendes, mütterliches Element) oder auf die im Salzwasser lebenden Tiere (Fische als phallische Symbole) zu legen ist, läßt sich nicht entscheiden; in anderen Fällen ist der Salzgenuß das Verbotene. So muß ein Hindumädchen nach Eintritt der Pubertät in seiner Diät Salz vermeiden; dies wird auch ausdrücklich von den *Tiyan* in Malabar bezeugt. Bei den Indianern der Südostküste Brasiliens durften, wie ein Reisender des sechzehnten Jahrhunderts berichtet,[1] die Mädchen zur kritischen Zeit weder Salz noch Fleisch kosten. Das Verbot, mit Salz in Berührung zu kommen, besteht an manchen Orten auch für menstruierende Frauen überhaupt. Bei den *Wagogo* im ehemaligen Deutsch-Ostafrika dürfen die Frauen während des Monatsflusses kein Salz in die Speisen geben.[2] Die *Anyanja* in Britisch-Zentralafrika, am Südende des Nyassasees, verbieten den Frauen zu dieser Zeit, Salz in die Speisen, die sie kochen, zu tun; sonst würden die Leute, die davon essen, an einem bestimmten Übel erkranken. Deshalb muß die betreffende Frau ein Kind rufen, um die Speise zu salzen.[3] In Syrien darf bis zum heutigen Tage eine menstruierende Frau weder salzen noch einpökeln.[4] In *Annam* ist es ihr verboten, irgendein Nahrungsmittel zu berühren, das mit Salz konserviert werden muß.[5] Wir wissen seit E. Jones'[6] schöner Abhandlung, daß sich bei sehr vielen Gebräuchen und abergläubischen Vorstellungen eine symbolische Beziehung zwischen Salz einerseits und Ehe, geschlechtlichem Verkehr und Potenz[7] anderseits nachweisen läßt; für das Unbewußte besteht eine Gleichung

1) André Thevet: Cosmographie Universelle (Paris 1575). II, 946 B (980) ff.; id.: Les Singularités de la France Antarctique, autrement nommée Amérique (Anvers 1558,) S. 76.

2) Rev. H. Cole: Notes on the Wagogo of German East Africa. Journal of the Anthropological Institute. XXXII. (1902), S. 309 ff.

3) H. S. Stannus: Notes on some Tribes of British Central Africa. Journal of the Royal Anthropological Institute, XI. (1910), S. 305.

4) Eijūb Abēla: Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien. Zeitschrift des deutschen Palästinavereins. VII. (1884), S. 111.

5) Paul Giran: Magie et Religion Anamite (Paris 1912), S. 107 ff., 112.

6) Ernest Jones: Die Bedeutung des Salzes in Sitte und Brauch der Völker. Imago I, 4. u. 5. Heft, 1912.

7) In dem Grimmschen Märchen von der Gänsehirtin am Brunnen (Nr. 179) findet die dritte Tochter auf die Frage, wie lieb sie den Vater hat, keinen anderen Ausdruck für ihre Liebe als den Vergleich mit dem Salz. (Zitiert bei Freud: Das Motiv der Kästchenwahl. Ges. Schriften, Bd. X.)

Salz = Samen = Urin. Dieser Zusammenhang zwischen sexueller Abstinenz und Enthaltsamkeit von Salz ist auch Frazer[1] bei Besprechung der Pubertätsbräuche der Mädchen, wie sie unter den Stämmen von Britisch-Zentralafrika üblich sind, aufgefallen. Dort muß ein Mädchen nach Eintritt der Geschlechtsreife mit einem Manne verkehren, gleichgültig, ob es ihr Gatte oder ein anderer ist. Während des Exils ist ihr der Genuß von Salz verboten, nach der Vermählung aber stellt sie einen Topf mit gesalzener Zukost vor der Hütte ihrer leiblichen oder ihrer „Exilmutter" nieder, offenbar zum Zeichen, daß ihr Gatte potent ist. Denn es heißt ausdrücklich, daß diese Handlung unterbleibt, wenn die Frau ihren Mann impotent befindet. In diesem Falle muß sie sogar einen Ehebruch begehen, damit die Zukost verteilt werden kann und gewisse Personen ihre Füße damit einreiben können (Fruchtbarkeitszauber, Fuß als phallisches Symbol).[2] Auch von dem Salzverbot scheinen sich Spuren im Märchen erhalten zu haben. In dem griechischen Märchen Nr. 7[3] kostet die Braut vom versalzenen Brot und führt dadurch die Katastrophe herbei; die Geblendete kommt dann nach langem Umherirren zu einer Alten im Walde (Exil). Ganz ähnlich verliert im türkischen Märchen Nr. 8[4] die Braut infolge des Genusses der salzigen Speise ihre Augen und wird auf einem Berg ausgesetzt. In beiden Märchen erfolgt die Strafe (Beschädigung des Genitales) für den verbotenen Genuß (Masturbation mit Inzestphantasien?).

Märchen wie die eben erwähnten mit dem Verlauf, daß die Braut auf der Fahrt zum Verlobten beseitigt wird, indem sie von der Nebenbuhlerin oder deren Mutter verstümmelt und in diesem hilflosen Zustande verlassen wird, dürften ihrer psychischen Motivierung nach auch einen Zusammenhang mit den vermeintlichen Mut- und Standhaftigkeitsproben der Pubertätsbräuche besitzen. Ich sage „vermeintlichen", ohne bestreiten zu wollen, daß dieses Motiv sekundär mitwirken mag, gewöhnlich jedoch in geringerem Maße als bei den Knaben. Die eigentliche, unbewußte Absicht dieser raffinierten Quälereien wird hier — entsprechend der Auffassung Reiks[5] — die Bestrafung der inzestuösen und feindseligen Regungen der weiblichen Novizen durch die von unbewußter Vergeltungsfurcht beherrschten Mütter

1) Frazer: Balder the Beautiful. Vol. I, S. 26.
2) Frazer, a. a. O. S. 25 ff. — S. 201 f. dieser Arbeit.
3) S. 225.
4) S. 226.
5) Th. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. (Probleme der Religionspsychologie, I. Teil, S. 72.)

sein. Damit steht die Tatsache nicht in Widerspruch, daß an manchen Orten auch noch andere Personen an den Züchtigungen teilnehmen oder daß man sich die feindlichen Impulse in einem Dämon verkörpert denkt, den man auf diese Weise austreiben muß. Es ist jedoch im einzelnen Falle schwer zu entscheiden, ob die negative Seite der Lustration oder die positive des Fruchtbarkeitszaubers (Schlag mit der Rute) die Vorstellung des Primitiven mehr beeinflußt; sie sind eben in Gedanken überhaupt nicht recht voneinander zu trennen.

Wir erinnern uns zunächst daran, daß bei den *Atchuabo* in Portugiesisch-Ostafrika die Reifekandidatin von der Zeremonienaufseherin geohrfeigt wird, „damit sie denke, das, was ich tat, ist schlecht" (a. a. O. S. 89, siehe S. 203 dieser Arbeit). Die Mutter sagt zur *namungu:* „Schlagt mein Kind; denn es hört nicht auf das, was ich sage" (a. a. O. S. 87).

Wir wissen ferner, daß bei den *Macusi* in Britisch-Guayana das mannbar gewordene Mädchen von der Mutter mit dünnen Ruten gegeißelt wird, ohne einen Schmerzensschrei ausstoßen zu dürfen; auch wird sie den schmerzvollen Bissen gewisser großer Ameisen ausgesetzt.[1] Solche Mut- und Standhaftigkeitsproben, bei denen die Mädchen gegeißelt, von Ameisen gebissen[2] werden oder Schnittwunden erleiden, werden auch von vielen anderen Indianerstämmen Südamerikas berichtet.[3] Bei den *Uaupés* in Brasilien empfangen die Kandidatinnen von jedem Familienmitglied und Freunde mehrere Hiebe über den ganzen nackten Leib, die bisweilen selbst zum Tode führen; es gilt als eine Beleidigung der Eltern, nicht heftig zu schlagen.[4] Hier scheinen also die Familienmitglieder[5] und Freunde die Rolle der züchtigenden Eltern übernommen zu haben. Bei den *Banivas* im Stromgebiete des Orinoco wurde das mannbar gewordene, an einen Pfahl angebundene Mädchen von alten Männern blutig gegeißelt.[6] Die Schläge waren aber dazu bestimmt, den im Pfosten verkörperten Dämon auszutreiben, der sozusagen die inzestuöse Fixierung der Tochter darstellte. Als „Mut-

1) S. 211.

2) Der Stachel der Wespen und Ameisen erinnert Ploß-Renz (Das Kind. II, S. 721) an die Bedeutung Wuotans als *„penetrans"* (Penis).

3) Beispiele bei Frazer: Balder the Beautiful, Vol. I, S. 57 ff.

4) S. 212.

5) Auf zwei Inseln der Torres-Straits (Yam und Tutu) wird das Mädchen im Exil von zwei Tanten väterlicherseits durchgebleut.

6) S. 213 f. — Das Anbinden am Pfahl objektiviert gleichsam die Bindung an den Vater. Ich möchte hier auch auf die Beziehung dieser Szene zu der neurotischen Phantasievorstellung „Ein Kind wird geschlagen" hinweisen. Siehe Freuds gleichnamige Arbeit. (Ges. Schriften, Bd. V.)

und Standhaftigkeitsproben" sind wohl auch die Prüfungen zu betrachten, denen sich die Mädchen unter den Stämmen des *Tanganyika*-Plateaus in Afrika unterziehen: sie müssen über Zäune springen,[1] ihren Kopf in einen Dornenkragen zwängen[2] usw. — Daß im Märchen Mißhandlungen der Heldin und ihr auferlegte schwere Aufgaben im nämlichen Familienkonflikte wie die ähnlichen Bräuche bei den Pubertätsweihen wurzeln und hiebei alle möglichen Ausdrucksformen gefunden haben, bedarf nach dem Vorangehenden keiner besonderen Beweise mehr. Statt der feindseligen Mutter erscheint oft eine böse, eifernde Stiefmutter, Amme o. dgl. Auf einen Zug möchte ich noch aufmerksam machen, der nach Arfert[3] in einer bestimmten Gruppe von Märchen vertreten ist: die Heldin wird von der neidischen Nebenbuhlerin durch einen Nadelstich in einen Vogel verwandelt. Todes- und Deflorationsmerkmal treffen in dem Symbol zusammen; die Tierverwandlung hat zweifellos sexuelle Bedeutung, man könnte hier aber auch an die Beziehungen zwischen Totemismus und Initiationsriten denken.[4] Ein Beispiel dieser Art sei mitgeteilt:

Nr. 20. Walachisch.[5] „Die Ungeborene, Niegesehene." Eine solche Braut ist von einer Mutter dem Sohne im Scherz versprochen worden. Er zieht aus, sie zu suchen, und erhält von drei alten Frauen drei goldene Äpfel, aus denen drei wunderschöne Mädchen hervorkommen. Mit dem dritten zieht er heim und läßt es kurz vor der Stadt an einem Brunnen zurück, um die Vorbereitungen zu seinem Empfange zu treffen. Die Braut fürchtet sich allein in der Wildnis und steigt auf einen Baum. Kurz darauf kommen eine Zigeunerin und ihre Tochter zu dem Brunnen, um Wasser zu schöpfen. Sie sehen in der Quelle das Spiegelbild der Prinzessin und die junge Zigeunerin glaubt, es sei das ihrige. Hierüber kann sich die Braut des Lachens nicht erwehren[6] und wird so entdeckt. Durch schmeichlerische Reden lockt die

1) In dieser Symbolhandlung treffen drei Tendenzen zusammen: Überwindung des Geburtstraumas, Lösung von der Mutter und Identifizierung mit dem Mann.

2) S. 201. — Die Geburtssymbolik darf neben der Kastrationsbedeutung nicht übersehen werden.

3) P. Arfert, a. a. O., Gruppe I, *b* und *c*, S. 7.

4) Vgl. S. 260. — Die neidische Nebenbuhlerin würde im Märchen die Rolle des Totemtieres, Dämons, Ahnengeists, Vaters übernehmen, der den Kandidaten tötet und dann zu neuem Leben erweckt. Bei den Zaubererweihen in Australien, die den Pubertätszeremonien verwandt sind, glauben die Initianden, die Geister stießen ihnen einen Speer durch den Kopf (Befruchtungssymbolik).

5) Schott: Walachische Märchen, Nr. 25. Stuttgart-Tübingen 1845. — Arfert, a. a. O. S. 27 f.

6) Brechen des Schweigegebots, Lachen als Lebensäußerung; den Mädchen im Exil ist oft untersagt, mit anderen Personen als mit der sie betreuenden Frau zu sprechen.

Alte sie vom Baum herunter und sticht ihr unter dem Vorwand, ihre Haare kämmen zu wollen, eine Nadel in den Kopf, so daß sie, in eine Taube verwandelt, davonfliegt. Nun schmückt sich die Tochter mit ihren Kleidern und steigt auf den Baum, wo sie von dem über diese Verwandlung erstaunten Jüngling abgeholt wird. Sie beruhigt ihn mit der Erklärung, daß die Sonne sie so verbrannt[1] habe. Eines Tages kommt dem Bräutigam die Taube in die Hände. Beim Streicheln entdeckt er die Nadel, zieht sie heraus und seine rechte Braut steht vor ihm.

Die dunkle Gesichtsfarbe der Zigeunerin — in anderen Märchen dieser Gruppe ist es eine Mohrin — erinnert an den schwarzen Anstrich der Pubertätskandidaten beiderlei Geschlechtes bei manchen Völkern.[2] Eine schwarze Stirnkruste erhält die Novize der *Badaga* im südlichen Vorderindien; schwarz ist das Gesicht der Pubertätskandidatinnen der *Koluschen* (Beringstraße) in ihren Isolierhütten bemalt; in Yam und Tutu, zwei Inseln der Torres-Straits, werden die Novizen auf dem ganzen Körper mit Kohle geschwärzt; schwarz oder dunkelblau bemalt man den südamerikanischen Indianermädchen zu dieser Zeit den Rücken am Içana und Caiary-Uaupés, Nebenflüssen des Rio Negro; bei den *Káua* wurde den Mädchen zum Zeichen ihrer ersten Menstruation der Rücken mit schwarzer Farbe überstrichen; blaue Streifen erhalten sie bei den *Charuas*-, *Minuanes*- und *Payaguas*-Indianern.[3] Blau und Schwarz können sich demnach bei obigen Indianern vertreten. Blau aber ist, wie Weygold mitteilt,[4] bei den nordamerikanischen *Dakotas* die Farbe der Erde, der Fruchtbarkeit und des Friedens (ebenso Rot). Daß Schwarz als Farbe der fruchtbaren Erde, der Unterwelt, des Todes[5] (nach Bachofen auch des Hetärismus) für die Pubertätsweihen Bedeutung besitzt (Tod und Wiedergeburt), ist uns ohneweiters verständlich.[6] Eine noch größere Rolle scheint die rote Farbe,

---

1) Vaterinzest. Schwarz ist die Farbe der Hitze, der Sinnlichkeit.

2) Sollte die Nadel der Zigeunerin auch einen Zusammenhang mit der bei Tätowierungen verwendeten Nadel haben? Die Erlangung des Stammeszeichens könnte als „Verwandlung" gedeutet werden.

3) Ploß-Renz: Das Kind, II. Bd., S. 723 f.; Frazer, a. a. O., I, S. 41.

4) Weygold: Die Hunkazeremonie. Archiv für Anthropologie, N. F. XI (1912), S. 151, Anm.

5) Bachofen (Das Mutterrecht, S. 15, Stuttgart 1861) erinnert an die enge Verbindung von Leben und Tod in der Auffassung der Alten Welt und an das daraus hervorgehende doppelte Symbol der schwarzen (und weißen) Farbe für Leben, Fruchtbarkeit und Tod. (Zit. bei Ploß-Renz, a. a. O. S. 724, Anm. 5.) — Das Schwärzen der Zähne der Mädchen im Kambodscha (siehe S. 217) und im ostindischen Archipel dürfte jedenfalls auch durch die symbolische Bedeutung der Zähne determiniert sein.

6) Siehe auch S. 258, Anm. 1.

allein oder in Verbindung mit anderen Farben zu spielen.[1] Rot ist die Farbe des (Menstruations-) Blutes, des Feuers, jedenfalls auch ein Libidosymbol, was seine Verwendung bei den Mannbarkeitsriten erklärlich macht. Frazer[2] erwähnt rote Bemalung bei den Mädchen der Kaffernstämme in Südafrika und der Stämme am unteren Kongo, bei den Mädchen der *Yabim* und *Bukaua* in Neuguinea (rote Streifen auf weißem Grunde), in Nordaustralien (rote Farbe kombiniert mit weißer, gelber und Kohlenfarbe) und Victoria, auf den Inseln der Torres-Straits (rote und weiße Farbe), in Britisch-Columbia (Thompson- und Lilloet-Indianern); rot werden ferner nach Ploß-Renz[3] die Pubertätskandidatinnen der *Tapuya* an der brasilianischen Ostküste bemalt, schwarz, weiß und rot die Novizen in Loango (Westafrika), rot jene der *Fjort* im französischen Kongo und der *Ama-Kosa* im südöstlichen Teil dieses Kontinents sowie die Kandidatinnen der *Roro-Papuas* auf Neuguinea; auf Karesau besuchen sie tief im Wald einen Baum mit roter Rinde, *Kaimer* genannt.[4] Mit den eben besprochenen Bräuchen verwandt ist das Tatauieren. Weibliche Kandidaten werden dieser Operation in gleicher Weise wie die männlichen unterworfen. Wir finden sie bei *Dravidas*, Arabern, Negern, malayisch-polynesischen Völkern, *Papuas*, Australiern und Indianern. Bei einzelnen Völkern wird sie in einer so qualvollen Weise, auch am weiblichen Geschlecht, ausgeführt, daß sie als „Mut- und Standhaftigkeitsprobe" den Geißelungen und den Ameisenbissen nicht nachsteht. Etwas Ähnliches scheint der von einem Ansiedler des sechzehnten Jahrhunderts[5] überlieferte Brauch bei den Indianern der Südostküste Brasiliens gewesen zu sein. Wenn ein Mädchen das kritische Alter erreicht hatte, wurden seine Haare weggebrannt oder abgeschoren. Dann wurde sie auf einen flachen Stein gesetzt und mit dem Zahn eines Tieres von den Schultern den ganzen Rücken hinunter geschnitten, bis sie blutüberströmt war. Hierauf wurde die Asche eines wilden Kürbisses in die

1) Die *namungu* sagt bei den *Atchuabo*: „Wir Weiber, wir sind rot, wir sind schwarz, wir sind weiß, wir sind Blätter des Zitronenbaumes. Rot am Geschlechtsteil, weiß usw." (Schulien, a. a. O. S. 91).

2) Frazer: Balder the Beautiful, Vol. I, S. 30, 31, 35, 38, 39, 40, 50, 52, 78.

3) Ploß-Renz, a. a. O. S. 724.

4) Vgl. zu den vorstehenden Ausführungen Hans Christoffels Untersuchung über „Farbensymbolik" (Imago, Festschrift, XII. Bd., Heft 2/3, 1926). Schwarz, Rot und vielleicht Grün sollen das männliche Prinzip, den Vater, Weiß, Blau und Gelb das weibliche Prinzip, die Mutter symbolisieren.

5) André Thevet: Cosmographie, Universelle (Paris 1575) II, S. 946 B. (980) ff.; id.: Les Singularités de la France Antarctique, autrement nommée Amérique (Anvers 1558), S. 76.

Wunden verrieben, das Mädchen an Händen und Füßen gebunden und in eine Hängematte so fest eingenäht, daß niemand sie sehen konnte. Dort mußte sie drei Tage ohne Speise und Trank bleiben. Nach Ablauf der drei Tage ließ sie sich auf den flachen Stein hinab; denn ihre Füße durften den Boden nicht berühren. Verspürte sie ein menschliches Bedürfnis, so lud eine weibliche Verwandte sie auf den Rücken und trug sie hinaus, wobei jene eine glühende Kohle mitnahm, um zu verhindern, daß böse Einflüsse in den Körper das Mädchens eindrängen. Nachdem sie wieder in ihre Hängematte gelegt worden war, erhielt sie die Erlaubnis, Mehl, gekochte Wurzeln und Wasser zu genießen, doch durfte sie weder Salz noch Fleisch kosten. So lebte sie bis zum Ende der ersten monatlichen Periode, worauf sie auf der Brust, auf dem Bauch und über den ganzen Rücken zerschnitten wurde. Während des zweiten Monats verblieb sie zwar noch in der Hängematte, doch war die Observanz weniger streng und sie durfte spinnen. Im dritten Monat wurde sie mit einem gewissen Farbstoff geschwärzt und begann so wie gewöhnlich herumzugehen.

Ästhetische, soziale und religiöse Motive dürften an dem Brauche des Tatauierens[1], der auch schon im zartesten Kindesalter Anwendung findet und bei einzelnen Völkern Jahrzehnte hindurch fortgesetzt wird, in wechselndem Ausmaße beteiligt sein; die ursprüngliche Absicht wird aber wohl eine magische gewesen sein. Das tatauierte mannbare Mädchen will vor allem dadurch seine glücklich erreichte Geschlechtsreife dem Manne mitteilen und so einen Zauber auf ihn ausüben. In Tunis[2] lassen sich die Mädchen beim Eintritt ihrer Reife einen Bart auf das Kinn tatauieren. Auf diese Weise benachrichtigen sie ihre Mütter von dem Ereignis und drücken den Wunsch aus, daß sie einen Mann möchten. Nach Mauchs[3] Bericht besteht bei den *Makalaka* in Südafrika die Sitte, daß die alten Frauen das junge Mädchen zur Pubertätszeit tatauieren. Den *Bassari*-Mädchen im Innern von Deutsch-Togo macht man, wenn sie das heiratsfähige Alter erreicht haben, drei bis vier wulstige, vom Nabel strahlenförmig ausgehende Einschnitte (Sonnensymbol?). Nach Forster[3] tatauiert man auf Tahiti die geschlechtsreifen Mädchen, die dieses Augenblicks sehnsüchtig harren. Bei den *Roro-*

1) Die Schreibart „Tatauieren" ist richtiger als die noch vielfach angewendete Form „Tätowieren". Über die Ursachen des Tatauierens siehe Ploß-Bartels: Das Weib, 9. Aufl. (Leipzig 1908), I. Bd., S. 145 f.

2) Dieses Beispiel und die folgenden bei Ploß-Renz: Das Kind, II, S. 730, 731, 742, 744, 747, 753, 754.

3) Zitiert bei Ploß-Bartels: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 9. Aufl. (Leipzig 1908), I. Bd., S. 456.

Papua in Britisch-Neuguinea bildet das Pubertätsfest heutzutage den Abschluß des Tatauierens, das dort vier, fünf oder noch mehr Jahre in Anspruch nimmt. Es beginnt im achten oder neunten Jahr der Mädchen und erstreckt sich über den ganzen Körper. Das Gesicht wird erst vor Abhaltung des Pubertätsfestes tatauiert. Der ganze Vorgang, insbesondere aber das Tatauieren des Gesichtes, ist äußerst schmerzlich. Zum Feste tun sich gewöhnlich mehrere Familien zusammen. Wenn dazu alles vorbereitet ist, schließt man die Kandidatinnen zuerst in Hütten ein, wo sie außer der Gesichtstatauierung einer strengen Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken unterworfen werden.

Die Reifekandidatinnen erscheinen nach Vernarbung der Wunden zu dem Pubertätsfeste mit Öl und rotem Ocker vom Kopf bis zu den Füßen gesalbt und mit Schmuck aus Muscheln, Eber- und Hundezähnen überladen. Ein anderer *Papua*-Stamm, nämlich die *Hula*, tatauiert seine Töchter möglichst reichlich und geschmackvoll, damit sich leichter ein Gatte finde. Im Murraydistrikt im südlichen Australien mußten sich seinerzeit die Reifekandidatinnen einer höchst schmerzlichen Tatauierung des Rückens unterziehen. Bei den *Kadiuévo*, einem Zweig der *Guaicuru* im westlichen Brasilien, wurden die Mädchen früher nach Eintritt der Pubertät unter gewissen Feierlichkeiten mit einem Dorne tatauiert. Bei den *Karaja* am Schingu und Araguaya wird beiden Geschlechtern nach erreichter Mannbarkeit auf jede Wange ein Kreis, das Stammeszeichen, eingeschnitten. Andere Zeremonien scheinen hier nicht stattzufinden. Auch in Paraguay war die Tatauierung der Mädchen zur Zeit der Reife üblich. Von den jetzt ausgestorbenen *Abiponern*, einem Zweige der *Guaicuru*, berichtete Dobrizhoffer[1] Ende des achtzehnten Jahrhunderts, daß die Pubertätskandidatinnen tatauiert wurden. Ebenso tatauieren auch die *Kaders* in den Anamallybergen in Indien die jungen Mädchen zur Zeit der Reife.[2]

Nicht nur der Gedanke an das andere Geschlecht, auch der Wunsch nach leichter Geburt findet bei einigen Völkern in den Mädchenweihen, die ja innig mit den Hochzeitszeremonien zusammenhängen, sinnfälligen Ausdruck. Ich brauche hier bloß Bekanntes zu wiederholen. Bei den *Tinneh*-Indianern auf Alaska trägt die Novize um die Hüften eine Schnur, an der die Oberschenkel eines Stachelschweines befestigt sind; denn von allen diesen Indianern bekannten Tieren wirft das Stachelschwein am mühelosesten Junge.

---

1) Dobrizhoffer: Geschichte der *Abiponer*. (Historia de Abiponibus.) Wien 1783/84.
2) Zitiert bei Ploß-Bartels, a. a. O. S. 456.

Auch wird folgender Brauch berichtet: Falls jemand zufällig ein trächtiges Stachelschwein während des Exils des Mädchens tötet, wird ihr der Fötus gegeben, den sie zwischen Hemd und Körper wie ein kleines Kind zu Boden fallen läßt.[1] Bei den *Thompson*-Indianern in Britisch-Columbia lief die Pubertätskandidatin am frühen Morgen viermal mit zwei kleinen Steinen in ihrem Busen herum; dabei glitten die Steine zwischen ihrem nackten Körper und ihren Kleidern zur Erde. Zu gleicher Zeit betete sie zur Dämmerung, daß sie, wenn sie schwanger würde, ebenso leicht entbinden möge wie von diesen Steinen.[2]

Bei den benachbarten *Lilloet*-Indianern wird der gleiche Analogiezauber von den mannbaren Mädchen ausgeübt; ihr Gebet lautet: „Möge ich immer leichte Geburten haben." Der eine Stein stellte das künftige Kind dar und der andere die Nachgeburt.[3]

Bei den *Kappiliyan* von Madura und Tinnevelly wird, wenn die Novize vom rituellen Bade heimkehrt, in die Nähe der Haustür eine Speise hingestellt und ein Hund darf davon kosten, aber sein Vergnügen wird durch Schmerzen beeinträchtigt; denn während er frißt, erhält er eine ordentliche Tracht Prügel. Je lauter er heult, desto besser ist es, weil die Familie, die die junge Frau gebären wird, um so größer sein wird. Heult der Hund jedoch gar nicht, so wird es keine Kinder geben.[4] Es besteht offenbar ein Zusammenhang zwischen dem Hundegebell und den Schmerzensschreien der Frau bei der Geburt. Der fressende Hund symbolisiert vielleicht irgendwie das weibliche Genitale beim Koitus; begegnen wir doch im Volksglauben ganz allgemein der Anschauung, daß der Uterus ein im Körper des Weibes lebendes Tier sei, welches gefüttert werden muß. Die Tracht Prügel könnte auch als Strafe für Kastrationsgelüste gegenüber dem Penis des Gatten gedeutet werden (oder Bestrafung für den Inzest?).

Wenn das Exil eines Mädchens bei den *Parivaram* von Madura zu Ende geht, wird seine Isolierhütte niedergebrannt und die Töpfe, die sie benützt hat, werden in ganz kleine Scherben zerschlagen; denn es herrscht dort der Glaube, daß das Mädchen kinderlos bleiben würde, wenn sich Regenwasser in einem der Töpfe ansammelte.[5] (Die Kinderlosigkeit ist vielleicht

1) S. 210.
2) S. 210.
3) James Teit: The Lilloet Indians (Leyden and New York 1906), S. 263—265 (The Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History, New York).
4) Edgar Thurston: Castes and Tribes of Southern India (Madras 1909), III, S. 218.
5) Edgar Thurston, a. a. O., VI, S. 157.

auch hier wie in anderen Fällen eine Strafe für den Inzest; das Regenwasser im Topf entspricht wohl der Befruchtung durch den Vater. In der griechischen Sage empfing Danaë den Besuch des Zeus in Gestalt eines goldenen Regens.)[1]

Auch bei der Pubertätsfeier der *Nama*-Mädchen[2] in Südafrika spielt der Gedanke an die künftige Generation eine Rolle. Theophil Hahn[3] berichtet uns über diese Feier folgendes: Nach der ersten Menstruation wird das Mädchen mit einem reichgeschmückten *Broak-Karoß*, einer Art Mantel aus Schakal- oder Katzenpelz, bekleidet, der sie als heiratsfähig bezeichnet. Bis dahin war das junge Mädchen völlig nackt gegangen. Nach dieser Einkleidung sitzt sie drei Tage lang dem Eingang der Hütte gegenüber an der Seite, wo das Hausgerät sich befindet, in einem von fußhohen Stäben eingeschlossenen Kreis, von zweieinhalb bis drei Fuß im Durchmesser, mit untergeschlagenen Beinen, den Mund fischmaulartig[4] vorgestreckt und zuweilen mit ihrem Kopfe herausfordernd nickend. Am dritten Tage wird eine junge fette Färse geschlachtet. Der nächste Anverwandte der Kandidatin, gewöhnlich ihr ältester unverheirateter Vetter, erscheint mit der Nachbarschaft zur Gratulation und zum Schmaus. Indem er ihr das Magenfell des Rindes über den Kopf hängt, wünscht er ihr, so fruchtbar zu sein wie eine junge Kuh und recht viele Kinder zu gebären. Dann kommen ihre Freunde und Freundinnen mit ähnlichen Glückwünschen, worauf der Festschmaus beginnt. Dieser endet mit Gesang und Tanz, wobei man sich, wenn möglich, mit Honigbier bezecht.

Daß das Mädchenexil als eine Periode des Verzichtes, des Opfers, der Introversion so häufig in einem Feste seinen Abschluß findet, das eine weitgehende Triebbefriedigung ermöglicht, ist in Gesetzen des Seelenlebens begründet, die bei Primitiven und Kulturvölkern in gleicher Weise wirksam sind. Allerdings bedarf die Behauptung, daß das Exil asketischen Charakter habe, einer gewissen Einschränkung, da es ja gleichfalls der Vorbereitung für das Geschlechtsleben des erwachsenen Weibes gewidmet ist. Diese erfolgt aber nicht nur durch theoretischen, sondern bisweilen auch durch praktischen Unterricht, der in der Regel von älteren Frauen[5] erteilt wird.

1) Vgl. den Regen, der die Flammen löscht, im Märchen vom Marienkind (S. 253 f.).

2) In Lüderitzland und im Walfischbai sind nach Scobel die typischesten Hottentotten.

3) Theophil Hahn: Globus 12 (1868), S. 307. (Zitiert bei Ploß-Renz, a. a. O. S. 740.)

4) Das fischmaulartige Vorstrecken des Mundes sieht wie eine Verlegung der männlichen (Penis-) Sexualität nach oben aus.

5) Bei den *Bantu*-Mädchen am unteren Kongo von dem Operateur, dem „*nganga Kumbi*“.

Bei den nördlichen Clans des *Thonga*-Stammes in Südostafrika, in der Gegend der Delagoabucht, lauschen die Novizen während ihrer Abgeschiedenheit auf laszive Gesänge, die von erwachsenen Frauen gesungen werden, und werden in sexuellen Dingen unterwiesen.[1] Worin dieser Unterricht besteht, wird uns allerdings nicht berichtet. Die Mädchen der *Bakulia* im nördlichen Deutsch-Ostafrika empfangen von den sogenannten weisen Frauen, von denen sie auch beschnitten werden, Lehren, die sich besonders auf das Geschlechtsleben, doch auch auf ihr sonstiges Verhalten in der Zukunft beziehen. Bei der Schlußfeier der Pubertätskandidatinnen der Völker auf dem Makondeplateau (südöstliches ehemaliges Deutsch-Ostafrika) müssen diese vor den Augen der Lehrerin ihre Kunst im Zittern der Gesäßpartie zeigen; die Mädchen haben eine Unterrichtszeit von mehreren Monaten hinter sich, die sie in einer besonderen Hütte durchmachen.[2] In Madibira (gleichfalls südliches ehemaliges Deutsch-Ostafrika) wird den Novizen von alten Weibern Unterricht über die Ehe erteilt. Diese fertigen hiezu eigene Lehmfiguren an, bei denen das Geschlechtliche ganz besonders hervorgehoben ist. Die zwei größten stellen Vater und Mutter dar; die anderen teils Menschen, teils die bekanntesten Tiere, ebenfalls männlich und weiblich, dann Sonne und Mond (wahrscheinlich auch als Mann und Weib gedacht) und verschiedene Hausgeräte, besonders Töpfe.[3]

In den Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atchuabo* spielt die sexuelle Aufklärung gleichfalls eine wichtige Rolle; sie beschränkt sich aber nicht auf Worte: mit Masken bekleidete alte Frauen begatten sich als Mann und Frau in Gegenwart der Kandidatinnen.

Sobald bei dem *Suaheli*-Mädchen in Sansibar die Zeichen der Mannbarkeit eintreten, was gewöhnlich im zwölften oder dreizehnten Jahr geschieht, wird es noch an dem gleichen Tage von einem alten Weib gewaschen, im Gesicht bemalt, schön frisiert, mit Schmuck behangen und von Freundinnen in der Stadt herumgeführt, wobei es Geschenke erhält, aber auch viele Neckereien von den Gefährtinnen erdulden muß. Nach O. Kersten werden die Mädchen von jenem alten Weibe im „*Digitischa*" unterrichtet, d. h. in der Ausführung gewisser mahlender Hüftbewegungen, welche

1) S. 202.

2) Karl Weule: Negerleben in Ostafrika. Ergebnisse einer ethnologischen Forschungsreise. Leipzig 1908. (Zitiert bei Ploß-Renz, a. a. O. S. 736/37.)

3) Briefliche Mitteilung des Missionars Johannes Häfliger an B. Renz (Ploß-Renz, a. a. O. S. 738). Eine beigegebene Photographie zeigt eine Anzahl phallischer Figuren (darunter auch den Vater).

den Reiz des Koitus erhöhen sollen. Nach Velten wird dieser Unterricht und jener über das Eheleben überhaupt in Gegenwart der anderen altersgleichen Mädchen gegeben; ihn begleiten schamlose Gesänge, deren Sinn die Novizinnen deuten müssen. Ungelehrige Mädchen bekommen von der Lehrerin Schläge, gelehrige Lob.[1]

Nach den Mitteilungen aus dem „Jahresbericht 1908 und 1911 der Missionen der rheinisch-westfälischen Kapuzinerordensprovinz auf den Karolinen-, Mariannen- und Palauinseln“[2] wirkt der Aufenthalt in den Isolierhütten entsittlichend auf die Novizen. Einzelheiten über das Tun und Treiben in diesen Hütten scheinen den betreffenden Missionären aber nicht bekanntgeworden zu sein.

Das Ziel, das die Mädchenweihen der Primitiven mit so großem Aufwand an Zeit und Unlust seitens der Novizen anstreben, ist das gleiche, welches auch heute noch jede wirkliche Erziehung der jungen Mädchen verfolgt: Ersatz der männlichen unfertigen Sexualität durch die weibliche, Aufhebung sozial unzweckmäßiger Fixierungen sowie Vorbereitung für das Geschlechts- und Eheleben, für den Stand der Mutter und Hausfrau. Die Klostererziehung erinnert ja noch in mancher Beziehung an das Mädchenexil, indes der erste Fasching, den das junge Mädchen mitmacht, mit den Festlichkeiten verglichen werden kann, die so häufig bei den Primitiven diese Periode abschließen. Firmung[3] und Konfirmation bezeichnen heute für das christliche Mädchen symbolisch den Übergang vom Kinde zur Erwachsenen. Bei einem neurotischen oder dissozialen Mädchen wird die Erziehung freilich um so eher mißlingen, als in so vielen Fällen leider die zur Erziehung Berufenen völlig unbewußt, ohne jedes psychologische Verständnis zu Werke gehen. Oft verhütet bloß ein rein intuitives Eingreifen schlimmere Folgen. Hier setzt nun die Aufgabe der Psychoanalyse ein, deren zielbewußte Tätigkeit man mit Recht eine Nacherziehung genannt hat. Zwischen ihrer bewußten Funktion und der unbewußten der Pubertätsweihen besteht eine weitgehende Analogie. Auch die Psychoanalyse ist

1) Carl Velten: Sitten und Gebräuche der Suaheli nebst einem Anhang über Rechtsgewohnheiten der Suaheli (Göttingen 1903).

2) Bei Ploß-Renz, a. a. O. S. 740/41.

3) Die von den Primitiven beim Übergange vom Kinde zum geschlechtsreifen Mädchen beobachtete Farbensymbolik (S. 265 f.) lebt noch bei Kulturvölkern fort. So wird in der „Histoire d'une grande dame du XVIIe siècle“ (La princesse Hélène de Ligne. Par Lucien Perey, Paris 1889) erzählt, daß nach der ersten Kommunion ein Tausch der weißen Bänder mit den roten stattfand. Die drei Klosterklassen hießen: *Classe blanche, bleue, rouge.*

ein sozialer Vorgang, nach dem Ausspruche Freuds eine „Massenbildung zu zweien", wobei der Analytiker die Rolle spielt, die in den Mädchenweihen zumeist einer älteren Frau als Vertreterin der Mutter zufällt. Die analytische Situation stellt ebenso wie das Mädchenexil in gewisser Beziehung symbolisch den Aufenthalt im Mutterleibe dar. Erst durch die in beiden Ersatzbildungen erfolgende Abfuhr versagter Libido lernt das junge Mädchen auf die aktive Rückkehr zur Mutter, das Eindringen in das Liebesobjekt mittels des männlichen Genitales (Klitoris) verzichten und den Wunsch nach Wiederkehr des lustvollen Urzustandes auf dem Wege der passiven Reproduktion, d. h. der Schwangerschaft und Geburt des Kindes befriedigen.[1] Freilich unterscheidet dann die Einsicht in den psychischen Mechanismus die Analysandin durchaus von der Pubertätskandidatin bei den Primitiven. In der Institution der Mädchenweihen verrät sich die aus diesem Grunde niemals völlig geglückte Bewältigung des Geburts- und Sexualproblems auch dadurch, daß der gleiche Zweck immer wieder mittels verschiedener Riten angestrebt wird. Ich erinnere hier an die sexuellen Operationen, an das Zahnausschlagen, Abschneiden der Haare u. a. Die Abtrennung eines Teiles vom übrigen Körper hat natürlich neben der sexualsymbolischen auch eine geburtssymbolische Bedeutung, die gleichfalls bei anderen Eigentümlichkeiten der Mädchenweihen nachzuweisen ist.

So wie in der Analyse die Patientin den Analytiker aber auch an Stelle ihres väterlichen Ideals setzt und auf diese Weise ihre infantile Ödipuslibido wiedererlebt (teilweise sogar neuerlebt, allerdings nur unter der Bedingung des bewußten Verzichtes auf ihre unangepaßte Realisierung), bietet sich auch in den Pubertätsriten der Mädchen eine Vaterersatzfigur (Dämon, Priester, Häuptling, älterer Mann) der Kandidatin dar, die an jenem Repräsentanten ihre infantilen Libidoansprüche zu befriedigen trachtet, bevor sie die weitere Übertragung auf ihren zukünftigen Gatten zustande bringt. Gelegentlich wird es sogar, wie wir bei den australischen Beispielen gesehen haben, vorkommen, daß die Ödipuslibido am eigentlichen Objekt, am wirklichen Vater affektiv ausgelebt wird.

Endlich mag daran erinnert werden, daß, ähnlich wie das Unbewußte des Patienten in der Analyse die Heilung als Geburtsakt auffaßt, der Primitive die Beendigung des Mädchenexils häufig in rituelle Formen kleidet, die von der Vorstellung der Wiedergeburt deutlich beeinflußt sind.

---

1) O. Rank: Das Trauma der Geburt. (Internationale Psychoanalytische Bibliothek, Bd. XIV, S. 42, 1924.)

Es ist nun sicherlich kein Zufall, daß es gerade der Psychoanalyse vorbehalten geblieben ist, den unbewußten Sinn der Pubertätsriten zu deuten, da diese einen der frühesten, allerdings auch mit unzureichendem Erfolg unternommenen Versuche darstellen, Konflikte zwischen den Triebansprüchen des einzelnen und den Forderungen der Gesellschaft im Sinne der Kulturanpassung zu überwinden. In jenen Fällen, wo die Sündenbeichte einen Bestandteil der Pubertätszeremonien bildet, das Schuldgefühl also schon stärker geworden ist, nähern sich die Riten in ihrer psychischen Wirkung am meisten der analytischen Behandlung: das uns bereits bekannte Märchen vom Marienkind[1] zeigt diesen Sachverhalt gewissermaßen an, indem es einerseits mit seiner Symbolik vielfach zu den Mädchenweihen zurückweist, anderseits durch Betonung der im Geständnisse liegenden psychischen Entlastung die psychoanalytische Erkenntnis von der Bedeutung der Bewußtmachung des Unbewußten vorwegnimmt.

1) S. 253 f. — Wenn die Königin auf dem brennenden Scheiterhaufen die Stimme wieder erhält, so erinnert das an die Wirkung der Übertragung (erotische Glut) auf das Auftauchen des verdrängten Materials.

Der Kannibalismus und seine Verdrängung im alten Ägypten

Von

H. C. Jelgersma

Leiden

In den folgenden Seiten teile ich einiges über die Sitten und Gebräuche im alten Ägypten mit, und zwar hauptsächlich über diejenigen Einzelheiten, von welchen ich annehme, daß sie mit dem Kannibalismus, also mit einem sehr primitiven Triebe in Verbindung stehen. Vorher möchte ich aus der Literatur anführen, was uns über den Kannibalismus bei früheren und heute noch lebenden Völkern bekannt ist.

Richard Andree hat über dieses Problem eine ausführliche Arbeit veröffentlicht.[1] Aus derselben erfahren wir, daß der Kannibalismus bei primitiven Völkern in Asien, Afrika, Amerika, den Südseeinseln und in Australien heute noch vorkommt, und daß man allen Grund hat anzunehmen, daß es in prähistorischen Zeiten auch in Europa Kannibalen gegeben hat. Daraus ergäbe sich, daß die jetzigen zivilisierten Europäer Abstämmlinge sind von Völkern mit kannibalistischen Gebräuchen. Diese Auffassung findet eine Bestätigung in prähistorischen Funden, die man in durch ganz Europa zerstreuten Grotten gemacht hat. Die ursprünglichen Bewohner des heutigen Departements Arveyron in Südfrankreich schmückten sich mit Halsketten aus durchbohrten Menschenzähnen, genau so, wie die jetzt noch lebenden Kannibalen es tun. Man fand Überreste von menschlichen Skeletten, bei welchen die langen Markknochen mit Messern aus Feuerstein geöffnet worden sind. Man ist allgemein der Meinung, daß man hier Überreste kannibali-

1) Die Anthropophagie. Leipzig 1887.

scher Mahlzeiten vor sich hat. Edouard Piette[1] beschreibt die Funde in der Grotte Jourdan im Departement Haute-Garonne. Hier gab es viele menschliche Schädel mit deutlichen Schneidespuren, die darauf hinwiesen, daß die Schädelhaut mit einem Feuersteinmesser abgezogen und dann der Schädel geöffnet worden war, um das Gehirn aufzuessen. Aus der Tatsache, daß man dort nur Schädel und Halswirbel fand, zieht Piette den Schluß, daß jene Bewohner Kopfjäger waren, welche die Häupter ihrer Feinde skalpierten und das Gehirn verzehrten.

Wolleman[2] stieß bei dem Dorfe Holzen in Deutschland auf menschliche Knochen, die durch menschliche Hände geöffnet und über das Feuer gehalten worden waren, wieder mit derselben Absicht, das Mark zu essen. Kleinere Knochen ohne Mark blieben uneröffnet. Wolleman deutete diese Funde als Überreste eines kannibalischen Festes. Diese Auffassungen wurden natürlich durch andere Forscher bestritten, welche meinten, daß diese Reste doch nicht mit Sicherheit auf Kannibalismus schließen lassen.

Auch zur Zeit von Herodot finden wir Mitteilungen über Kannibalismus, hauptsächlich aus Rußland und Mittelasien. Wenn bei den Massageten jemand ein hohes Alter erreicht hatte, wurde er von seinen Blutsverwandten zusammen mit Schafen geopfert und verzehrt. Bei den Issedonen wurden die Väter nach ihrem natürlichen Tode von den Söhnen gleichzeitig mit dem Fleisch von Opfertieren aufgegessen. Aristoteles berichtet von Ähnlichem. Strabo teilt mit, daß zu seiner Zeit die Bewohner von Irland die Sitte hatten, die verstorbenen Väter bei einem Feste, bei welchen die Söhne öffentlich mit Mutter und Schwester kohabitierten, aufzuessen. Von Tertullian erfahren wir, daß auf heidnischen Festen Menschenblut getrunken wurde. In der Veröffentlichung von Pyper[3] findet man viele Tatsachen über den Kannibalismus in Westeuropa, außerdem gibt er ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Meiner Meinung nach ist es berechtigt, wenn Andree einen Zusammenhang findet zwischen den oben beschriebenen Tatsachen und den Überresten, die der Kannibalismus im Aberglauben, Märchen und Legenden der Jetztzeit zurückgelassen hat. Auch Andree faßt die Legenden und Folklore auf als eine ungeschriebene Geschichte aus uralten Zeiten, welche durch die Überlieferungen ein anderes Gepräge bekommen hat. Zahlreich sind die Märchen von Hexen und wilden Jägern, welche Menschen auffressen. Dem

1) Bulletin de la Société d'Anthropologie 1873, 497.
2) Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft 1884, 88.
3) De Evangelieverkondiging aan de mencheneters van N. W. Europa 1917.

Menschenblut, das getrunken wurde, wurde allerlei Wunderkraft zugeschrieben. In Deutschland herrschte in den unteren Volksklassen ein ähnlicher Aberglaube. Bei verschiedenen polizeilich angezeigten Grabschändungen war der Beweggrund, Menschenfleisch, vor allem Herz und Leber zu bekommen, um dieselben aufzuessen. In der Umgebung Berlins galt bei Räubern und Dieben das Herz eines ungeborenen Kindes als Schutzmittel gegen Entdeckung.

Nach Andree kommen für das Essen von Menschenfleisch folgende Motive in Betracht: Hungersnot wohl nur in sehr vereinzelten Fällen bei Schiffbrüchigen, bei Feinden Haß- und Rachegefühle, der hauptsächlichste Grund sei die aus der Magie entnommene Idee, daß man durch das Verzehren eines Menschen in den Besitz seiner geistigen Kräfte komme. Er meint fernerhin, der Kannibalismus sei eine angeborene Eigenschaft der primitiven Völker, er gehöre zu den Kinderkrankheiten der Menschheit, welche allmählich von der Kultur überwunden werden.

Diese Veröffentlichungen Andrees stammen aus dem Jahre 1887, einer Zeit, wo von psychoanalytischen Einflüssen noch nicht die Rede sein kann. Im Jahre 1923 ist das Problem des Kannibalismus von Róheim[1] und auch von Abraham[2] vom psychoanalytischen Standpunkt beleuchtet worden. Róheim ist im wesentlichen derselben Meinung wie Andree, doch dringt er viel tiefer in die psychologische Begründung ein. Nach seiner Meinung ist die ursprünglichste Form des Kannibalismus das Verzehren des Ur-Vaters durch seine Söhne, die sich dadurch seiner Kräfte bemächtigen wollten, um, in einer Identifikation mit ihm, in eine inzestuöse Beziehung zur Mutter, beziehungsweise zu den Müttern treten zu können. Andree hat das Inzestmotiv übersehen, obwohl er das oben erwähnte Beispiel Strabos erwähnt hat. Róheim macht auf den Bruderstreit aufmerksam, der nach dem Tode des Urvaters ausbrechen mußte. Diese Auffassungen Róheims decken sich mit denjenigen Freuds.[3] Nach Freud fressen die primitiven Australier bei festlichen Gelegenheiten aus denselben Motiven — Inzest und Identifikation mit dem Ur-Vater — das Totemtier als Symbol für den Vater. Diese Darstellung der psychoanalytischen Erklärungen über den Kannibalismus dürfte unserem Zweck, den Nachforschungen der Zustände im alten Ägypten, genügen.

Andree betont mit Verwunderung, aber nachdrücklich, daß trotz der großen Verbreitung des Kannibalismus, er im alten Ägypten gefehlt habe.

1) Nach dem Tode des Urvaters, Imago 1923, Bd. IX.
2) Entwicklungsgeschichte der Libido. Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
3) Totem und Tabu. Ges. Schriften, Bd. X.

Das ist aber unrichtig. Auch in zusammenfassenden Veröffentlichungen über Ägypten und seine alte Geschichte, sowie in dem modernen Werk von Erman und Ranke[1] finden wir hierüber fast nichts verzeichnet. Einzig Róheim gibt eine Deutung der Osirissage. Es handelt sich dabei nicht um einen buchstäblichen Kannibalismus. Róheim kommt nur indirekt zu der Erkenntnis, daß Osiris von seinem Sohn geschlachtet und aufgefressen worden ist. Im folgenden will ich zeigen, daß in den Sitten und Gebräuchen der alten Ägypter, in ihren Legenden, gottesdienstlichen Schriften und Totenriten viel deutlichere Beweise einer kannibalistischen Vergangenheit zu finden sind.

Zum guten Verständnis des hier folgenden ist es notwendig, daß man die Sitten und Gebräuche der alten Ägypter einigermaßen kennt. Eine moderne und nicht zu ausführliche Zusammenfassung findet man in Erman und Ranke.[1] Ich muß eine Bemerkung einschalten über die Methoden, nach welchen die Ägyptologen arbeiten. Die Überreste des alten Ägyptens bestehen größtenteils aus den Grabstätten der Verstorbenen, worin man die Leiche, die mitgegebenen Gebrauchsgegenstände, Bilder, Reliefs in den Mauern und Hieroglyphenschriften findet. Wenn man sich einen Begriff machen will über Sitten und Denkweise der alten Ägypter, versucht man den Sinn dieser Gebräuche zu deuten. Dabei muß man im Auge behalten, daß die Deutung der verborgenen Motive der aus den Funden erschlossenen Handlungen auf Vermutungen angewiesen ist und der oft recht weitführenden Spekulation nicht entraten kann. Je weiter man in der ägyptischen Geschichte zurückgeht, desto weniger Überreste findet man und um so schwieriger ist auch die Auslegung der Funde. Bisher war die einzige Methode, die die Ägyptologen angewandt haben, die Deutung der meistens sehr rätselhaften Inschriften, und gerade weil sie die einzige war, sind ihre Resultate anfechtbar. Da sie das Suchen der hinter den gedeuteten Handlungen verborgenen Motive vernachlässigt haben, oder mit dem Material nichts anzufangen wußten, ist es wünschenswert, daß die moderne Psychologie ihr Wissen in den Dienst der Ägyptologie stellt.

Zwei große Sammlungen von Sprüchen sind erhalten geblieben, die man wahrscheinlich anläßlich der Beerdigung der Toten hersagte. Man hat sie in den Gräbern aufgefunden, es sind dies die Pyramidentexte, die unzweifelhaft die ältesten sind, und das Totenbuch. Die ersteren sind wahrscheinlich zur Zeit der ersten Dynastie geschrieben worden. Sie geben uns

1) Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. 1923.

ein Bild von den Vorstellungen, die sich die Ägypter von dem Leben nach dem Tode gemacht haben. Die Auffassungen darüber sind sehr verschieden und sind nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Der glückliche Tote ist einmal ein Vogel, der in den Himmel fliegt, dann wieder ein Stern, der am Himmel funkelt. Man stellt sich vor, daß bei den Ägyptern ein Vielgöttertum geherrscht hat; die Sterne waren die Götter, Ré der Sonnengott, und der Verstorbene hat sich in einen der Götter verwandelt. Bemerkenswert ist auch, daß der Tote sich mit verschiedenen Göttern identifizieren konnte, darauf komme ich später zurück. Eigenartig ist nun die folgende Phantasie über das Los des Toten.[1]

Der Tote kommt in den Himmel als Sohn von Ré, dem Sonnengott. Er erscheint als Sieger, die Götter schrecken aus dem Schlafe auf, „der große Vogel, der Schakalsgott". „Der Himmel regnet, die Sterne kämpfen, die Bogenträger irren umher und die Knochen des Akeru zittern . . . wenn sie ihn gesehen haben, wie er aufgeht und eine Seele hat als Gott, der von seinen Vätern lebt und seine Mutter ißt . . . Seine Herrlichkeit ist am Himmel, seine Kraft ist im Horizont, wie die des Akeru, seines Vaters, der ihn erzeugte; er erzeugte ihn als einen, der stärker ist als er selbst . . . Er ist es, der Menschen ißt und von Göttern lebt. Der Scheitelfasser und der Emi-Kehuu sind es, die sie für ihn fangen; der Prachtkopf hütet sie für ihn und treibt sie ihm zu, der Heri-Terut fesselt sie ihm, der Läufer mit allen Messern sticht sie ihm ab und nimmt ihren Bauch aus . . . Der Schesmu zerlegt sie ihm und kocht davon in seinen Abendkesseln, er ist es, der ihren Zauber ißt und ihre Verklärten verschluckt. Die großen von ihnen sind seine Morgenspeise, die mittleren sind sein Abendbrot und die kleinen von ihnen sind sein Nachtmahl. Die Greise und die Greisinnen von ihnen kommen in seinen Ofen. Der Große im Himmel wirft Feuer in die Kessel, die die Schenkel ihrer Ältesten enthalten. Die Himmelsbewohner sind sein eigen und was er scheißt, sind Kessel mit den Beinen ihrer Weiber . . . Er verzehrt ihre satten Gedärme und genießt damit Sättigung; er ißt ihre Herzen und ihre Kronen und gewinnt damit deren Kräfte, so daß ihr Zauber in seinem Leibe ist; er verschluckt den Verstand jedes Gottes."

Wir müssen bedenken, daß ein Volk sich das Jenseits stets als eine Art Idealzustand vorstellt. Daraus schließen wir, daß diese Phantasie, der Tote zieht als Gott in den Himmel ein, erschlägt dort die anderen Götter

1) Erman: Die ägyptische Religion. 1893.

und verzehrt sie, für die Ägypter einen wünschenswerten und seligen Zustand bedeutete. Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen den Pyramidentexten und den Angaben von Andree, Freud und Róheim. Es bestätigt sich die Anschauung, daß das Motiv des Kannibalismus auch in diesem Falle darin besteht, auf dem Wege der Introjektion und Identifikation in den Besitz der geistigen und körperlichen Kräfte der anderen Götter zu gelangen.

Obwohl Ré, der Sonnengott, von dem verstorbenen Sohn nicht aufgefressen wird, ist in der Phantasie die Vorstellung enthalten, daß der Sohn mächtiger ist als sein Vater und von diesem auch als ein mächtigeres Wesen anerkannt wird. „Ré läßt nicht zu, daß er sich zu Boden werfe, denn er weiß ja, daß er größer ist als er ... er weiß, daß dieser unvergängliche Verklärte sein Sohn ist und sendet göttliche Boten aus, um den Himmelsbewohnern zu melden, daß ein neuer Herrscher für sie erschienen ist. Er kommt, ein vernichtungsloser Verklärter! Wenn er will, daß ihr sterbet, so sterbet ihr; wenn er will, daß ihr lebet, so lebet ihr."

Damit ist natürlich nicht bewiesen, daß die Ägypter, welche diese Pyramidentexte niederschrieben, tatsächlich Kannibalen waren, obwohl es nicht ausgeschlossen ist. Was wir aber mit Sicherheit sagen können, ist, daß das Volk kannibalische Wünsche hatte und über das Jenseits Phantasien hegte, die als Idealzustand kannibalische Feste zum Inhalt hatten. Der Kannibalismus stand ihnen also ziemlich nahe, und ihre Ahnen waren sicherlich Kannibalen. Wann diese gelebt haben und ob sie auf ägyptischem Boden gewohnt haben, muß dahingestellt bleiben.

Wenden wir uns nun den religiösen Begriffen in Ägypten zu, die viel jüngeren Datums als die obengenannten Pyramidentexte, und zwar jenen, die im Totenbuch verzeichnet sind. Letzteres ist eine zweite Quelle für die Kenntnisse des ägyptischen Gottesdienstes, und ist viele Jahrhunderte nach den Pyramidentexten niedergeschrieben worden. Es enthält eine heterogene Sammlung von Erzählungen und Anschauungen über die ägyptische Mythologie; sehr alte Legenden wechseln mit jüngeren ab. Es hält schwer, ihr Alter genau festzustellen, auch ist die Übersetzung mancher sehr schwierig und noch nicht in allen Fällen gelungen. Das 125. Kapitel ist sehr interessant, dort wird mitgeteilt, was im Jenseits mit dem Toten geschieht.

Der Tote erscheint vor Osiris; er ist aus dem Lande Ägypten gekommen und muß, bevor er zu den Glückseligen zugelassen wird, seine Unschuld beweisen. Neben Osiris sitzen zweiundvierzig Dämonen; jeder von ihnen stellt die Personifikation einer speziellen Sünde dar, von der er seinen Namen herleitet. Bevor der Tote zu Osiris gelangt, geht er die zweiund-

vierzig Dämonen entlang und beteuert jedem, daß er an seiner speziellen Sünde unschuldig sei. Vom Standpunkt der Symbolik aus ist es interessant, daß er vor einem Teufel, der den Namen „doppelte Schlange" trägt, schwört, keinen Ehebruch verübt zu haben. Für uns ist es wichtig, daß einige Dämonen als Personifikation kannibalistischer Sünden Namen tragen, wie Blutfresser, Schattenfresser, Knochenbrecher, Gedärmefresser und Weißzahn. Der Tote würde daher vor diesen Dämonen schwören müssen, daß er diese Sünden nicht begangen habe. Eigentümlich ist es, daß im Totenbuch gerade diese Stellen nicht deutlich sind, und der Eid des Toten nicht ganz auf den Namen des betreffenden Teufels paßt. Wir können aber mit Sicherheit annehmen, daß ursprünglich auch bei diesen Teufeln Namen und Unschuldsbeteuerungen zusammengepaßt haben, und daß z. B. der Tote dem Gedärmefresser gegenüber erklärt hat, nie Gedärme gefressen zu haben. In den Pyramidentexten sind diese Sünden als kannibalistische Handlungen beschrieben worden.

Im Totenbuch wird der Kannibalismus als schwere Sünde dargestellt, in den Pyramidentexten noch als ein glückseliges Fest; das ist ein schönes Beispiel von der Verdrängung einer mächtigen Triebregung durch ein ganzes Volk.

Zum besseren Verständnis mancher Details wollen wir die Osirissage kurz mitteilen. Der Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut hatten vier Kinder, die Götter Osiris und Seth und die Göttinnen Isis und Nephthys. Osiris vermählte sich mit Isis und Seth mit Nephthys. Osiris bekam die Herrschaft über die Erde, Seth wurde eifersüchtig und lockte durch eine List Osiris in eine Kiste, die er zunagelte und in den See warf. Isis flüchtete ins Moor vom Delta, wo sie einen Sohn, Horus, gebar. Später fand Seth die Kiste mit Osiris wieder, er hackte die Leiche in vierzehn Stücke und zerstreute sie. Um seinen Vater zu rächen, suchte Horus Seth auf, geriet mit ihm in Streit, wobei Horus ein Auge verlor und Seth ebenfalls schwer verwundet wurde. Nachdem Horus die Stücke des Osiris gesammelt und ihn gerächt hatte, erwachte dieser zu neuem Leben. An dieser Stelle muß ich darauf aufmerksam machen, daß es von der Osirissage verschiedene, nicht miteinander übereinstimmende Versionen gibt. Einer anderen Fassung zufolge sind Seth und Horus Brüder, und beide Söhne von Osiris. Seth ist der böse Sohn, der seinen Vater schlachtet, und Horus der gute, der ihn rächt und ihm dadurch wieder Leben gibt. Horus regiert nachher auf der Erde, und Osiris ist König der Ewigkeit im Reiche der Toten. Diese Osirissage hat Jung[1]

1) Jahrbuch der Psychoanalyse. Bd. III und IV.

schon gedeutet, später auch Róheim.[1] Während Jung hierin hauptsächlich eine Wiedergeburt mit einer vorhergehenden Rückkehr in den Mutterleib (die Kiste) sieht, weist Róheim darauf hin, daß wir hier, in Gedichtform erzählt, die Geschichte eines Vaters vor uns haben, der durch seinen Sohn, der die väterliche Macht an sich reißen will, geschlachtet (und aufgefressen) und durch seinen anderen Sohn gerächt und zu neuem Leben erweckt wird. Róheim erkennt hierin den alten Gebrauch vom Schlachten und Verzehren des Urvaters durch seine jüngeren Verwandten.

Es muß bemerkt werden, daß Osiris in der Sage nicht durch Seth aufgegessen, sondern bloß geschlachtet wird. Róheim sieht in der Tatsache, daß Seth das Genitale von Osiris in den Nil geworfen hat, wo es von den drei Fischen Lepidotos, Phagros und Oxyrhyngos, die die Ägypter sehr verabscheuten, verzehrt wurde, eine Andeutung, daß Osiris als aufgegessen gedacht werden muß. Es ist deutlich, daß auch das Inzestmotiv in dieser Sage eine Rolle spielt. Sowohl Osiris als Seth haben ihre Schwestern geheiratet. Das war eine allgemeine Sitte im alten Ägypten. Nach der Ermordung von Osiris machte Seth auch den Versuch, sich nicht nur seiner Herrschaft, sondern auch seiner Frau, Isis, zu bemächtigen; daher die übereilte Flucht von Isis. Seth wird von zwei heiligen Tieren begleitet. Das eine ist ein Nilpferd; von dem erzählt uns Plutarch, daß es seinen Vater tötet, um mit seiner Mutter kohabitieren zu können. Das andere ist ein schakalartiges Tier (der Schakal äst auf Leichen), das möglicherweise die kannibalistischen Wünsche Seths zum Ausdruck bringen soll. Diese Deutung der Osirissage ist in Übereinstimmung mit den Deutungen, die wir über den Kannibalismus in den Pyramidentexten und im Totenbuch gegeben haben.

Doch haben wir Gelegenheit, in der Osirissage sich noch einen anderen Prozeß entwickeln zu sehen. Zuerst wird uns erzählt von Bruder- und Sohneshaß, von Mordgedanken und kannibalistischen Antrieben, dann sehen wir den liebenden Sohn in den Vordergrund treten, der den getöteten Vater wieder zum Leben erweckt. An Stelle des Kannibalismus tritt das Aufsuchen und Zusammenfügen der zerstreuten Körperteile, und diese Entwicklung führt schließlich zum Brauch der Mumifikation. Während in den Pyramidentexten kannibalistische Handlungen Geltung haben, sind sie im Totenbuch bereits verpönt. Zu der Zeit war es als Reaktion auf den Kannibalismus Sitte, die Leichen zu mumifizieren; ein aufs äußerste getriebener Versuch, die Leichen nicht verwesen und nicht durch Würmer auffressen zu lassen.

1) Nach dem Tode des Urvaters. Imago IX, 1923.

Kehren wir zur Osirissage zurück. Osiris war ursprünglich ein Gott, der nur örtlich verehrt wurde. Im Laufe der Jahre gewann die Sage an Volkstümlichkeit und wurde schließlich die bedeutendste in ganz Ägypten. Osiris wird verehrt als Totengott, der als König der Ewigkeit im Totenreich regiert. Er rückt an die Stelle des früheren Totengottes Anubis. Besonders interessant ist es, daß dieser mit dem Kopf eines Schakals, also eines leichenfressenden Tieres, abgebildet wird. Ich erinnere nochmals an die Pyramidentexte, in welchen der Verklärte, der im Himmel seine kannibalistische Festmahlzeit halten soll, als „Schakalgott" angekündigt wird. Beim Ritus des Mumifizierens und Begrabens spielt Anubis als Priester mit einer Schakalmaske ebenfalls eine große Rolle. Darauf komme ich später noch zurück.

Der Einfluß der Osirissage ging aber noch weiter. Erst war Osiris König von Ägypten, später wurde es sein Sohn Horus und Osiris wurde König der Unterwelt. Jeder ägyptische König wiederholte die Laufbahn des Osiris, d. h. er identifizierte sich mit ihm. Später teilten die vornehmsten Männer dieses Los; noch später wurden alle Toten zum Osiris, sogar die Frauen; es trat also eine immer weiter durchgeführte Demokratisierung vom Jenseits ein. Daß aber ursprünglich nur der verstorbene König als Osiris verehrt wurde, steht im Zusammenhang mit dem alten Brauch, daß die Opfergaben für sämtliche Tote im Namen des lebenden Königs dargebracht wurden.

Der Begräbnisritus der Ägypter hat sich im Laufe der Zeiten geändert. Allgemein bekannt ist der Brauch der Mumifizierung; weniger bekannt ist aber, daß er erst in späterer Zeit aufgetreten ist. In den älteren Gräbern findet man nur Skelette, die einfach bestattet worden sind. Wie häufig bei primitiven Völkern, sind die Leichen in kauernde Haltung gebracht worden, es wurden ihnen Waffen und Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens mitgegeben. Manchmal wurde der Körper in einem großen irdenen Topf begraben, der mit einem Uterus verglichen werden kann. Die Sitte des Mumifizierens kam erst später auf. Ihre Entstehung als Reaktionsbildung auf die Unterdrückung kannibalistischer Antriebe habe ich bereits angedeutet. In diesem Zusammenhange wäre es freilich von besonderem Interesse, zu erfahren, ob in Ägypten jemals Überreste gefunden worden sind, die auf einen tatsächlichen Kannibalismus schließen lassen. Ein englischer Forscher, Flinders Petrie,[1] beschrieb die Funde primitiver Gräber, in welchen die Lage der Gebeine darauf schließen läßt, daß der Körper vor dem Begraben in Stücke gehauen war. Dieser Autor kommt zu der Auffassung, daß die

1) Flinders Petrie und Quibell. London 1896.

damaligen Ägypter Menschenfresser waren. Georg Ebers[1] trat dieser Ansicht mit der Begründung entgegen, daß ein so hochgebildetes Volk doch niemals Menschenfresser hätte sein können. Er bestritt nicht die Tatsache, daß die Leichen in diesen Gräbern in Stücke geschnitten waren, er deutete sie jedoch als eine Nachahmung der Vorgänge in der Osirissage, als eine noch weitergehende Identifizierung mit Osiris. Ich meine aber, daß das Zerstückeln der Leiche in der Osirissage bereits eine vorbereitende Handlung zum Kannibalismus darstellt. Die beiden Ansichten brauchen sich also nicht zu widersprechen. In psychologischer Hinsicht kommt es schließlich weniger darauf an, ob die Ägypter tatsächlich Kannibalen waren oder ob ihre kannibalistischen Antriebe sich nur in Wunschvorstellungen und in der Symbolik geäußert haben.

Die Begräbniszeremonien der Zeit, in der der Brauch der Mumifikation geherrscht hatte, sind kurz geschildert folgende: Der Leichnam wurde durch einen sehr komplizierten Prozeß mumifiziert. Dabei wurde viel Salz verwendet. Vorher mußte Brust- und Bauchhöhle geöffnet werden, das Verfahren war also ein Kompromiß zwischen Destruktion und Konservation der Leiche. Zur Zeit des neuen Reiches wurden manche der inneren Organe einzeln ins Grab gelegt, sie wurden in den sogenannten kanopischen Eingeweidekrügen verwahrt. Die Krüge waren mit den Bildnissen der vier Horuskinder verziert, eines der Kinder ist mit dem Anubiskopf abgebildet. Hierauf wurde die Mumie in einen ebenfalls verzierten Sarg gelegt und unter vielerlei Zeremonien zum Grab gebracht. Es wurde genau nach dem Vorbild der Bestattung von Osiris verfahren. Die Mumie wurde während des Abschiednehmens der Familie von einem Priester mit Schakalsmaske gehalten. Eine solche Maske ist im Pelizaeumsmuseum zu Hildesheim erhalten. Auch diese Zeremonie ist eine Nachahmung des Begräbnisses von Osiris; seine Mumie wurde durch Anubis festgehalten. Es verdient erwähnt zu werden, daß das Amt des Mumifizierens einer bestimmten Gruppe Menschen oblag, die dafür verachtet und gleichzeitig mit scheuer Ehrfurcht behandelt wurden, dies ganz im Sinne der ursprünglichen Ambivalenz, die wir bei den Äußerungen archaischer Triebregungen anzutreffen gewohnt sind.

Nach seinem Tode kommt der Verstorbene in die Unterwelt. Dort muß er, bevor er sich zu den Verklärten zählen darf, beteuern, von allen Sünden frei zu sein. Ich habe die Szene mit Osiris als Totenrichter und den zweiundvierzig Dämonen, die je eine Sünde personifizieren, schon teilweise

1) Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 36, 1898.

beschrieben. Ein jeder von ihnen hält ein Messer in der Hand. Ich habe schon früher erwähnt, daß auch Vertreter kannibalistischer Sünden unter ihnen sind. Dann folgt eine recht sinnreiche Szene. Das Herz des Toten wird auf einer Wage, die vor Osiris aufgestellt ist, gewogen, und Anubis mit dem Schakalskopf kontrolliert das Gewicht. Ist das Herz ohne Sünde, so geht Thot, der Schreiber unter den Göttern, daran, das freisprechende Urteil aufzuzeichnen. Nun wird der Tote infolge seiner Identifizierung mit Osiris selber Osiris. Auch von seinen Verwandten wird er unter Hinzufügung seines früheren Namens so genannt. Kann ein Toter infolge seiner Sünden nicht zu den Verklärten gehören, so wird er verbrannt oder durch ein Tier, das vor Osiris sitzt, aufgefressen. Die Lesungen gehen hier auseinander.

Es war Sitte, daß man an bestimmten Festtagen am Grabe des Toten ein Tier — meistens war es ein Stier oder eine große Antilope — opferte. Auch dieses Tier mußte auf zeremonielle Weise geschlachtet werden. Man bediente sich dabei eines Messers aus Feuerstein. Dieser Brauch scheint darauf hinzuweisen, daß man das Schlachten des Opfertieres bis auf die Steinzeit, die auch in Ägypten das prähistorische Zeitalter ist, zurückverfolgen kann. Am Schlusse dieser Feierlichkeit wurde das Fleisch des Opfertieres durch die Leidtragenden verzehrt. Am Begräbnisse wurde ebenfalls ein Stier geschlachtet und sein Fleisch anscheinend durch die Angehörigen des Toten aufgegessen. Man hat den Toten mit dem Opfertier identifiziert, das Aufessen des geschlachteten Tieres galt als symbolisches Aufessen des Verstorbenen. Diese ganze Feierlichkeit erinnert an die Gebräuche primitiver Völker, wie sie Freud in „Totem und Tabu" beschrieben und analysiert hat. Erman erwähnt, ohne weitere Betrachtungen daran zu knüpfen, daß in der ältesten Zeit das Brotbacken und Bierbrauen am Begräbnistage eine große Rolle spielte. Wir sehen auch hier einen Zusammenhang mit den Gebräuchen der primitiven Völker, Brot und Bier wurden zum Begräbnismahl benötigt.

Eigentümlich erscheint uns die ägyptische Sitte, die Leiche völlig zu isolieren. Die Beisetzung der Mumie erfolgte in einem Raum, der nur durch einen Schacht erreicht werden konnte. Nach der Bestattung wurde der Schacht zugeworfen und der Eingang unkenntlich gemacht. Bei den älteren Königsgräbern gab es zahlreiche Einrichtungen, die nur dazu dienten, die Grabräuber auf eine falsche Fährte zu locken. So ist eine der Pyramiden wahrscheinlich nur der Grabräuber wegen gebaut worden; der alte Pharao Snefroe liegt in einem schlau verborgenen Grabschacht in der Nähe. Die

Sitte, die Toten zu verbergen, kennen wir von alters her in Ägypten; ihre Motive sind uns aber noch nicht klar geworden. Die Ägyptologen sind der Ansicht, daß das Sichern der Kostbarkeiten, die man dem Toten mit ins Grab gab und die den Grabschändern eine erwünschte Beute waren, diesen Brauch erklärt. Der Grabraub ist eine klassische ägyptische Missetat. In den Schriftstücken, die von ägyptischen Verbrechen erzählen, ist größtenteils von Grabschändungen die Rede. Wir lesen z. B. die ausführliche Beschreibung eines großen Skandals, bei dem ausgedehnte Schändungen ans Licht kamen. Die Tatsache, daß man einerseits die Leichen sorgsam zu verbergen trachtete und anderseits so starke Neigungen zu Grabschändungen vorhanden waren, gibt uns zu denken und scheint auf tiefere Motive als das Rauben von Kostbarkeiten hinzuweisen. Wir wissen von dem früheren feindseligen Benehmen dem Toten gegenüber, und glauben hier die Furcht vor eigenen Gewalttätigkeiten zu sehen. Der Ägypter, der seinen Toten mumifiziert, ist in der Beherrschung seiner destruktiven Neigungen und kannibalistischen Antriebe noch nicht ganz sicher, darum versteckt er den Toten an einem unauffindbaren Platz. Es handelt sich also wiederum um eine Reaktionsbildung, eine Sicherung, die die Feindschaft dem Toten gegenüber deutlich genug erkennen läßt. In der ganzen ägyptischen Geschichte sehen wir, daß gerade die Könige mit Feindschaft bedroht wurden. So manchmal fand die Regierung eines Fürsten ein gewaltsames Ende, der Geschichte zufolge waren es seine nächsten Blutsverwandten, die ihm nach dem Leben trachteten und die sich seiner Herrschaft bemächtigen wollten. Der ägyptische Hof war voll von Verrätern, die den König zu Fall bringen wollten. Róheim beschreibt, wie bei den primitiven Völkern ständig gegen den Herrscher konspiriert wird und sich Bruderkriege an seinen Tod anschließen. Diese Verhältnisse stimmen auch für Ägypten.

Jedem Ägypter ist die Furcht vor Feindseligkeiten gegen seine Leiche wie angeboren. Deshalb die Heimlichkeiten um den Begräbnisplatz. Diese Furcht ist aber nur die Kehrseite desselben Antriebes, die ihn die Gräber schänden ließ. Es besteht meiner Auffassung nach kein großer Unterschied zwischen Grabschändung und Kannibalismus, sie haben ihre Wurzeln beide in derselben psychischen Konstellation.

Im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sei die nachstehende Zeremonie angeführt: Bei dem Fest der Thronbesteigung eines neuen Fürsten war die Redewendung gebräuchlich: „Das Recht hat das Unrecht vertrieben.“ Unter Unrecht ist allem Anschein nach der verstorbene Herrscher zu verstehen. Daß der neue Herrscher daraufhin ein Reinigungsbad nimmt, weist

auf das Abwaschen von Sünden hin, d. h. von Mordgedanken hinsichtlich des toten Herrschers. Bei den heute lebenden primitiven Völkern stößt man auf ähnliche Gebräuche.

Es ist noch zu erwähnen, welche Haltung die Ägypter im Laufe der Jahrhunderte der Figur von Seth, dem Mörder des Osiris, gegenüber einnahmen. Seth ist der einen Lesung zufolge der Bruder, der anderen Lesung zufolge der Sohn des Osiris. Er ist die Personifikation der destruktiven Antriebe gegen Osiris, wohingegen Horus den braven, liebenden Sohn verkörpert. Es befremdet uns, daß Seth trotz seiner Missetaten im alten und im mittleren Reich als Gott verehrt wurde. Der Ägypter des alten Reiches, der, wie aus den oben entwickelten Betrachtungen ersichtlich, kannibalistischen Antrieben näherstand, konnte Seth nicht hassen und verachten, er gewährte ihm ruhig einen Platz unter den Göttern. Es fällt auf, daß sich in der Spätzeit die Stellung Seths verändert hat. Sein Name und sein Bildnis werden aus den Tempeln entfernt, er wird gehaßt und wird Teufel und Feind aller Götter genannt.

Erman gibt folgende Beschreibung von dieser Veränderung: „Seth, den Mörder des Osiris, ereilt jetzt (in der Spätzeit) seine Strafe. Jahrtausende hindurch hat man es ruhig hingenommen, daß Seth den Osiris ermordet und ungerecht verklagt hat und hat ihn trotzdem weiter unter den Göttern geführt. Aber der böse Ruf, den die Göttersage an ihn geheftet hatte, machte sich doch fühlbar, und als König Sethos sich sein großes Felsengrab erbaute, da galt es schon nicht mehr passend, in diesen Räumen, wo der Totengott Osiris herrschte, den Namen seines Mörders zu nennen; der König mußte es sich daher gefallen lassen, in seinem eigenen Grabe nicht Sethos, der Sethische, sondern der Osirische zu heißen. Nicht lange und der volkstümliche Abscheu gegen den Seth führte schon so weit, daß wer seinen Namen schrieb, ihn auch selbst wieder auswischte. Schließlich tilgte man sogar sein Bild und seinen Namen aus dem Relief der Tempel aus, denn der alte Gott war zum Teufel geworden, dem Feind aller Götter; er hatte die Rolle übernommen, die sonst der Gewitterdrache Apophis gespielt hätte." Wir sehen an diesem Beispiel, wie sich bei einem Volksganzen die sekuläre Verdrängung abspielt.

Eine andere Seite des primitiven menschlichen Trieblebens, die der inzestuösen Triebregungen, kommt bei den Ägytern ebenfalls deutlich zum Ausdruck. Die alten Ägypter waren polygam und hielten einen Harem. Eine der Frauen war in der Regel die Bevorzugteste; es war die Schwester. Die Schwester war die angewiesene und natürliche Gemahlin des Bruders.

Die ägyptischen Könige waren mit ihren Schwestern verheiratet, so war es auch bei den Göttern Osiris und Seth.

Während der ganzen Zeit vor Christi Geburt bestand die Sitte der Schwesternehe. Aus der allerältesten Zeit bestehen Andeutungen, daß auch die Ehe zwischen Vater und Tochter erlaubt war. Snefroe war höchstwahrscheinlich mit seiner Tochter verheiratet. Ein alter Titel von Osiris war: „Stier seiner Mutter.“ Heute noch besteht in Ägypten die Sitte, daß man, wenn möglich, immer seine Nichte heiratet. Wir sehen im Laufe der Jahrhunderte eine fortschreitende Verschiebung der inzestuösen Objektwahl, entsprechend der Verdrängung der inzestuösen Neigungen. Man findet im alten Ägypten auch dafür Beispiele, daß sich ein Herrscher dem Inzestgebot entzog. So hatte z. B. Amenhotep III. aus dem neuen Reich sich eine Gattin aus einem ganz anderen Volke gewählt. Das waren aber Ausnahmen.

Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, wie die Streitigkeiten zwischen Vater und Sohn, König und Kronprinz mit dem Inzestproblem zusammenhängen. Es ist nicht verwunderlich, daß der Streit zwischen König und Kronprinz die schärfsten Formen annahm, trat doch der Inzestkomplex so deutlich in den Vordergrund. Trotzdem zur Zeit der Mumifikation die Verehrung des Vaters die Oberhand über die feindlichen Regungen gewonnen hatte, blieb der ambivalente Charakter der Vatereinstellung noch ziemlich lange erhalten.

Ein anderer Brauch stand im Zusammenhang mit diesen Familienstreitigkeiten. In der ersten Dynastie war es Sitte, daß die Gemahlin des verstorbenen Königs ihm in den Tod folgte, wie Erman behauptet, freiwillig. Noch heute finden wir Ähnliches in anderen Ländern. Daß eine Frau so etwas ganz freiwillig und aus eigenem Antrieb tun würde, ist meiner Ansicht nach unglaubwürdig. Es muß vielmehr an zwingende Vorschriften gedacht werden. Ich glaube, daß der König seinen Erben und männlichen Nachkommen den Besitz seiner Gemahlin nach seinem Tode nicht gönnte, und sie darum mit ins Jenseits nehmen wollte.

Wo immer die Psychoanalyse den tieferen Gründen des Kannibalismus nachging, stieß sie als eines der Motive auf das Inzestproblem. Da der Inzest in Ägypten eine feststehende Tatsache war, wundern wir uns nicht über die ambivalente Einstellung zum Vater und nicht über den Kannibalismus, dem wir in Form von Symbolen oder in durchsichtiger Verdrängung begegnen. Inzest und Kannibalismus wurzeln in demselben Boden. Der Kannibalismus fällt der Verdrängung viel schneller anheim als der Inzest; dieser wurde noch ausgeübt, als von ersterem nur noch Spuren anzutreffen waren.

In den religiösen Auffassungen der Ägypter stoßen wir auf Gebräuche, die für alle primitiven Völker charakteristisch sind. So fehlt auch nicht die Verehrung von verschiedenen heiligen Tieren. Dieser Kult muß seinen Höhepunkt erreicht haben in der Zeit, als Herodot Ägypten bereiste. Stiere, Kühe, Böcke, Hunde, Katzen, Nilpferde, Krokodile, Ratten, Mäuse, Ibisse, Falken und andere Tiere mehr wurden als heilig verehrt und nach ihrem Tode mumifiziert. Den heiligen Stier kennen wir aus den Gottesdiensten aus älteren Zeiten, und wie ich bereits erwähnt habe, brauchte man ihn vorzugsweise als Opfertier bei Bestattungen. Es ist begreiflich, wenn er, als Symbol ungezähmter Sexualität, zur Darstellung des ägyptischen Königs verwendet wurde.

Ich habe schon berichtet, daß das Nilpferd des Inzestes und des Vatermordes beschuldigt wurde; das Krokodil war ein berüchtigter Menschenfresser. Tiere mit diesen Eigenschaften sind durch die primitiven Völker tabuiert worden. Das Krokodil hat man allem Anschein nach in Ägypten nicht gejagt, wohl aber das Nilpferd, doch wurden beide Tiere mit großer Ehrfurcht behandelt. Der Glaube an Zauberei war in Ägypten sehr verbreitet und spricht ebenfalls für eine primitive Denkweise dieses Volkes. Was wir über Heilkunde und Arzneilehre bei den Ägyptern wissen, grenzt für moderne Begriffe ans Unglaubliche. Die Magie spielte eine so große Rolle bei ihnen, wie sie es bei heute lebenden primitiven Völkern noch tut. Den Namen einer verhaßten Person pflegten die Ägypter aus den Grabsteinen auszumeißeln, sie meinten damit seine Person zu treffen. Solche ausgemeißelte Stellen findet man zahlreich, ein Beweis dafür, daß feindliche Gesinnungen dem Toten gegenüber nicht selten waren. Oftmals wurde, es scheint aus denselben Gründen, der Mumie vor dem Begräbnis der Kopf abgeschnitten.

In dem Vorhergehenden habe ich gezeigt, daß der Ägypter Denkweise und Handeln primitiv waren. Ich verkenne selbstverständlich nicht die hohe Bildungsstufe, die sie erreicht hatten. Jahrtausende vor Christi Geburt hatte die Kunst in Ägypten eine solche Blüte erreicht, die uns heute noch staunen läßt. Kunstwerke zu werten ist schwer, doch stimmen viele Kritiker darin überein, daß die ägyptische Bildhauerkunst nie übertroffen worden ist, weder von Griechenland noch von Rom. Wer die Reliefs aus dem alten Reich betrachtet, ist voll tiefer Bewunderung vor der Meisterhand, die solches schuf und vor dem Volke, das solche Künstler hervorbrachte. Auch die Produkte der Mal- und Baukunst zeugen davon; insbesondere in der Malkunst waren sie zu einer hohen Entwicklung der Technik gelangt. Die Farben, die sie verwandten, haben ihre Glut im Laufe der Zeiten behalten.

Daß nach unseren Begriffen die Form ihrer Kunst eigenartig ist, daß die Konvention eine alles beherrschende Rolle spielte und die Abbildungen von Menschen und Tieren nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen, ist nicht so sehr eine Folge technischer Unvollkommenheit, als wohl der Ausdruck davon, daß die Physioplastik weit hinter dem ideoplastischen Faktor zurückstand; daß der Ägypter weniger malte und meißelte, was er sah, als das, was er dachte. Einzelne Charakterzüge der ägyptischen Kunst, unter anderem das Fehlen der Perspektive, und die Tendenz, Dinge, die nebeneinander gehören, übereinander zu stellen, wirken primitiv auf uns. Als Beweis der hohen Bildung der Ägypter führe ich die Organisation ihres Staates an, ihre vortreffliche Armee, die sie vor dem Eindringen der Nachbarvölker schützte und die ihnen in verschiedenen Perioden zum Siege verhalf.

Sie kannten auch die Sklaverei, hatten einen ausgesprochenen Kastengeist, die Ämter waren erblich, überhaupt zeigten sie sich urkonservativ in allen Dingen. Solange man die Hieroglyphen nicht entziffern konnte, erwartete man auch von der Wissenschaft Großes, man nahm an, daß die tiefsinnigsten philosophischen Probleme erörtert worden seien und daß die Schriftzeichen tiefe mystische Weisheiten verborgen hielten. Doch kann man seit einigen Jahrzehnten die Hieroglyphenschrift lesen und man weiß nun, daß ihre Wissenschaft eine unklare war und größtenteils aus Zauberei bestand.

Die Religion war ein Vielgöttertum, mit dem Sonnengott als Bedeutendsten unter ihnen. Der Sonnengott war eine Vaterfigur. Die Könige waren sowohl Staatsmänner als auch Götter, galten sie doch als Söhne des Sonnengottes. Vaterhaß und Vaterverehrung sind kennzeichnende Charaktereigentümlichkeiten. Der Gottesdienst ist im Lauf der Jahrhunderte in seinen Formen und in seiner Symbolik erstarrt. Der religiöse Konservativismus ist wirklich auffallend, nur einmal ist er durchbrochen worden. Es trat eine kulturelle Strömung auf, die mit der Vielgötterei und den alten Formen brechen wollte, ja selbst mit der Vielweiberei und der starren Kunstform. Es war Echnaton, der diese Reform durchführen wollte. Abraham[1] hat sie analysiert als einen Aufstand Echnatons gegen die väterliche Macht. Nach dem Tode des aufgeklärten Herrschers verschwanden all seine Errungenschaften wieder, man kehrte zu den alten Gewohnheiten zurück, die alte Kultur wurde fester denn je im ägyptischen Boden verwurzelt. In der Spätzeit kam es zu einer Bewegung, die strengste Rückkehr zu der Kultur des alten Reiches forderte, doch ging man dann einem schnellen Ende der

1) Amenhotep IV (Echnaton). Imago, Bd. I, 1912.

Blütezeit entgegen. Nur die chinesische und die japanische Kultur vermögen einen solchen Konservativismus aufzuweisen, wie wir ihn in der ägyptischen Kulturgeschichte vorfinden. Darum wundert es uns nicht, daß man noch in historischen Zeiten auf Niederschläge primitiver Antriebe und Gewohnheiten stößt. Erman und Ranke sagen mit Recht, daß der alte Ägypter den primitiven Völkern näher steht als andere Völker. Sie stützen ihre Anschauung darauf, daß man bei keinem anderen Volk die Geschichte so bis ins graue Altertum verfolgen kann. Mindestens fünftausend Jahre Geschichte sind uns erhalten geblieben.

So finden wir in Ägypten viele primitive Triebregungen. An erster Stelle den Kannibalismus, der trotz Andrees Gegenbehauptung dort vorgekommen ist. Ob die Ägypter aus historischer Zeit Kannibalen waren, ist zweifelhaft. Fest steht, daß ein Volk, das religiöse Texte in die Pyramiden einmeißelte, die kannibalistische Feste als Wunschphantasien zum Inhalt hatten, kannibalistischen Triebregungen unterworfen war. Wir sahen, wie der Kannibalismus im Lauf der Jahrhunderte zum Laster wurde, wir sahen auch, wie der Bruder- und Vatermörder anfänglich als Gott verehrt wurde, um dann später als Teufel gehaßt zu werden. Als besonders gutes Beispiel für die Verdrängung der kannibalistischen Neigungen führte ich die außergewöhnliche Fürsorge um die Leichen an, die zur Mumifikation geführt hat. Die Gründe habe ich an Hand der Osirissage ausführlich entwickelt. Auch habe ich einen Zusammenhang zwischen Inzest und Kannibalismus festgestellt.

Wir bekamen auf diese Weise ein eigenartiges Bild der ägyptischen Kultur. Ein Volk, das einerseits durch die Entwicklung von Kunst und Technik es zu einem kulturellen Höhepunkt gebracht hat, auf der anderen Seite aber primitive Triebregungen und Eigenschaften aus einer frühen Stufe der Entwicklung beibehalten hat. Der nationale Konservativismus mag daran nicht unbeteiligt sein.

*

Hiemit will ich Abschied nehmen vom alten Ägypten, um noch einen Blick auf das moderne Europa zu werfen. Vielleicht gibt es dort noch mehr Spuren von Kannibalismus als Andree in den Märchen und in dem Aberglauben mancher Verbrecher gefunden hat. Wir haben den größten Abscheu vor diesem Verbrechen, wenn wir es bei anderen Völkern antreffen, und glauben nicht daran, ihm auf eigenem Boden zu begegnen. Ich erinnere daran, daß wir das Mumifizieren in einer anderen technischen Form als

Einbalsamierung kennen. Die Verdrängung könnte aus denselben Motiven wie bei den Ägyptern erfolgt sein. Bei gewöhnlichen Sterbefällen denkt der Europäer nicht an Einbalsamieren; dieser archäische Trieb erwacht meistens nur beim Tode großer Vaterfiguren (Könige, Führer). Übrigens haben wir auch den Brauch einer üppigen Mahlzeit nach erfolgtem Begräbnis, bei der die Trauerstimmung oft gar schnell verfliegt und lärmender Uneinigkeit und Erbschaftsstreitigkeiten Platz macht.

Die *Sectio cadaveris* ist eine Handlung, die mit einiger Heimlichkeit vor sich geht. In der Psyche des pathologischen Anatomen müssen bei dieser Tätigkeit, wenn auch unbewußt, andere Gedanken als rein wissenschaftliche vorkommen. Wir ersehen das aus den Namen, die sie zur Beschreibung krankhafter Organveränderungen heranziehen. Die Milz wird mit Speck, Sago und Bauernwurst, die Leber mit Muskatnuß, Butter und Zuckerguß, tuberkulöse Massen mit Käse, Papillomen mit Blumenkohl, Knochenmark mit Himbeergelee, Blutgerinnsel mit Speck usw. verglichen. Die menschlichen Organe sind in der Psyche des modernen Menschen mit der Nahrung scheinbar noch sehr eng assoziativ verbunden. Viele Menschen versuchen die Sektion durch Possenmacherei aufzuheitern.

Ich habe einige archaische Züge aus der modernen Psyche aufgezählt, dies soll uns ermahnen, die primitiven Bräuche der alten Ägypter nicht allzu streng zu beurteilen, auch wir haben diese primitiven Regungen noch nicht ganz überwunden.

Raumempfinden und moderne Baukunst[1]

Von

Franz Löwitsch

Architekt, Diplomingenieur, Berlin

Vorangestellt seien zwei Sätze aus der Arbeit von Dr. R. Sterba, „Analyse der Gotik“, veröffentlicht in der Sondernummer der Imago „über die bildenden Künste“ (X. Bd., Heft 4):

„Übrigens hat mit der Beendigung der Gotik die Bedeutung der Architektur überhaupt wesentlich abgenommen, und in unserer Zeit ist eigentlich ein allgemeines Raumempfinden, wie es für den Menschen des gotischen Zeitalters angenommen werden muß, nicht auffindbar.“

„Daß unsere Zeit eigentlich ohne architektonischen Stil ihr Auskommen findet, erklärt sich aus einer merkwürdigen Verlegung der psychischen Valenz, die früher der Architektur zukam, auf eine andre Kunstgattung, auf die Musik.“

Die Tatsache ist betrüblich, aber gewiß nicht wegzuleugnen, daß das Publikum den Werken des Architekten mit einer nie dagewesenen Indolenz, Verständnis- und Interesselosigkeit gegenübersteht. Literaturgeschichte ist Schulgegenstand, jedes Mädchen ohne Gehör lernt Klavierspielen, man rennt allenfalls in Gemäldeausstellungen, aber die Verunzierung der Städte überläßt man dem Fachmann und kümmert sich keinen Deut um die Wohnung, in der man sein Leben verbringen muß.[2]

Daraus auf einen Mangel an Raumempfinden zu schließen, scheint aber gewagt. Näher liegt der Schluß, daß weltfremd gewordene akademische Architekten dem Publikum eine Kunst präsentieren, die ihm nicht mehr gefallen kann, weil ihre Symbole ihre befriedigende Kraft verloren haben.

---

1) Die Arbeit wurde im wesentlichen und mit Ausnahme der Anmerkungen im Oktober 1925 vollendet, konnte aber aus formalen Gründen erst jetzt erscheinen.

2) Erfreulicherweise ändert sich dies heute bereits.

Daß ein Raumempfinden noch existiert, und zwar ein überaus starkes, beweist die Tanzkunst, die eben im Begriffe ist, zur Dominante aller Künste zu werden. Nicht verloren gegangen ist es, sondern es hat sich verändert. Eine Möglichkeit seiner Veränderung soll hier untersucht werden.

Dazu ist es nötig, den Begriff des räumlichen Empfindens zu definieren und zu analysieren. Eine Definition dieses heute übrigens modernen Schlagwortes ist Voraussetzung für jede Debatte.

Das „räumliche Empfinden" wird in zweifachem Sinne verstanden:

1) Als die Fähigkeit, räumlich zu sehen, d. h. die originalen Empfindungen des Gesichts-, Gehör- und Tastsinnes, die an und für sich noch keine räumlichen Daten enthalten, zu räumlichen Vorstellungen zu verarbeiten.

2) Als die Fähigkeit, von innen heraus räumliche Vorstellungen zu reproduzieren, zu konzipieren und darüber hinaus räumlich zu gestalten im konkreten Werk, welches sich steigern mag bis zur Kunst, als Architektur, Kunstgewerbe, Plastik, Tanz, Bühnenregie.

Die „räumlichen Empfindungen" begleiten den psychischen Vorgang, der zu einer „räumlichen Vorstellung" führt. Im Falle einer Wahrnehmung beginnt er mit der Tätigkeit der Sinne, deren Daten, die „originalen Empfindungen", vorerst ein ungeordnetes Chaos von Sensationen bleiben, erlebte Zustandsänderungen des eigenen Ichs. Erst der Verstand (Schopenhauer) deutet sie als Veränderungen einer „räumlichen" Umwelt. Dies besorgt die Ekphorie „mnemischer Empfindungen" (Semon). Die Homophonie „isoliert" aus dem Chaos die einzelne Form, distanziert die Welt vom Ich, gibt dem Raum Tiefe und Gestalt und körperliche Beschaffenheit. Die Tätigkeit der Vernunft macht die Form zum Gegenstand durch die weitere Ekphorie von bewußten Erfahrungen, die als Kenntnis von Qualität und Funktion dieses Gegenstandes mnemisch aufbewahrt sind. Hinzu tritt schließlich die Wertungsarbeit des Gefühles; die „reinen" Gefühle, die Affizierung der Triebe und mnemische Lust- und Unlustquanten, deren algebraische Summe schuld daran ist, ob wir eine Vorstellung ablehnen oder begehren, ob wir uns mit ihrer Reproduktion gerne befassen oder nicht. In einer räumlichen Vorstellung als „Verdichtung" originaler und mnemischer Empfindungen überwiegen die letzteren und sind also insbesonders verantwortlich zu machen für die Verschiedenartigkeit räumlichen Empfindens, für das „Wie ich es sehe". Dies sind die Voraussetzungen für die nachfolgenden Untersuchungen.

Die Zahl der mnemischen Beiträge zu einer räumlichen Vorstellung, sei sie Wahrnehmung oder Imagination, muß unendlich sein. Sie werden aus

bewußten und unbewußten Erfahrungen des Individuums stammen, aus verdrängten Erlebnissen und aus pränatal und phylogenetisch erworbenen Engrammen, die sich wohl nicht als bewußte Erinnerungen manifestieren können, jedenfalls aber als homophone Beiträge, die die Lebhaftigkeit erhöhen, durch ihren Unterschied das Spezielle hervorheben und durch ihren Gefühlswert die Vorstellung lust- oder unlustvoll machen.

So werden enthalten sein die Erlebnisse im Riemannschen Raum, deren Phylogenesis ontogenetisch wiederholt wird im Dasein des Menschen als Zelle, als Fötus, bis zu jenem Stadium, wo er sich von der Eiwand löst und die sensible Oberfläche Nerven in das Innere sendet und Sinnesorgane entwickelt. In den Sensationen der Oberfläche, im Allgemeingefühl ist schon alles Wissen von der Umwelt enthalten: Welt und Ich fallen identisch zusammen. Diese Erlebnisse werden in der ersten Kindheit wiederholt, solange die Fähigkeit der Tiefenempfindung noch unentwickelt ist: die Berührungen mit der Umwelt bleiben vornehmlich Sensationen des eigenen Körpers, das Geschaute als Oberflächenerlebnis, die Bewegung als Eigenempfindung der Muskeln: der Sensationsraum der Zelle.

Dann die Erfahrungen des pränatalen Zustandes, in dem das Individuum ein höhlenhaftes Dasein führt, von dem Augenblick an, da das Fruchtwasser es von der Wand der Mutterhöhle trennt, die den Bewegungen der Arme und Beine eine Grenze setzt, die mit diesen wie mit Fühlern gleichsam abgetastet wird, die erste Kenntnis liefernd von etwas, was außer ihm da ist, es umgibt. Wieder werden sie homophon verstärkt durch die ersten Kindheitserlebnisse, durch die Empfindungen, die die hüllenden Windeln liefern, die Decke, die Grenze des Bettes, des Raumes, der kriechend oder laufend durchmessen wird. Die Welt bleibt Höhle, woran auch noch die ersten Gesichtseindrücke nicht viel ändern können, denn es stehen keine Erfahrungen zur Verfügung, um sie anders zu deuten: höhlenhafter Raum.

Gleichzeitig aber wird die Überzeugung von der eigenen Körperlichkeit immer deutlicher dadurch, daß das Kind mit seinen Händen und Beinen spielt, sie faßt, betastet, sie bewegt. Diese Empfindungen müssen wiedererweckt werden, wenn das Kind nach andern festen Gegenständen greift, nach der Hand der Mutter, nach ihrer Brust, nach der Milchflasche, dem Spielzeug. Durch ihr homophones Mitklingen ermöglichen sie die Annahme des Körperlichen in diesen Dingen, eine Identifikation, die sich noch später in allen die Materie betreffenden Abstraktionen darstellt. So werden das Ich und die Dinge der Umwelt als etwas Körperliches, Festes, in sich Geschlossenes

begriffen, deren Individualität die Möglichkeit, sich selbst und unabhängig zu bewegen, kennzeichnet. Die Welt als Höhle, das Farbenmosaik des Gesichtseindruckes löst sich auf in eine Summe solcher Dinge, die Mauer ist nicht mehr hüllende Wand, sondern vor allem Körper, Ding, neben und hinter dem es eine Unzahl anderer Dinge gibt, deren Kenntnis durch Fenster und Türen dringt als Licht, Farbe und Ton von Himmel, Bäumen, Vögel, Sternen: dinghafter Raum.

Je mehr das Kind lernt, sich und seine Glieder zu bewegen und damit sie und die Gegenstände der Umwelt zu gebrauchen, um so mehr lernt es sich und die Welt als etwas Wirkendes zu verstehen. Sensation, Körper und Höhle verlieren ihre ursprüngliche Bedeutung. In dem Drange, sich der Umwelt zu bemächtigen, erfährt es die Kraft, die ihm selbst innewohnt, und die Widerstände, die die Dinge der Umwelt entgegensetzen. Diese Erfahrungen sammeln sich in der homophonen Reihe der Engramme, die die Abstraktionen von Wirken, Kraft, Qualität, Energie ergeben, die von da an die bedeutungsvollsten Attribute des Ichs, der Dinge der Umwelt, des Raumes werden, der nicht mehr umgrenzt, nicht mehr körperlich ist, dessen Form Struktur ist: der energetische Raum.

In jeder räumlichen Vorstellung, sei sie original oder mnemisch, ist immer irgendwie das Element der Bewegung enthalten. Weil jedes Erlebnis im Raum und in der Zeit ist und die Bewegungsempfindungen aus dem Simultankomplex aller Empfindungen nicht herausgelöst werden können. Es dürfte überflüssig sein, hier noch ihre Entwicklungsreihe zu zeigen, weil sie in der der räumlichen Erlebnisse genügend enthalten ist, so daß klar wird, wie im Riemannschen Raum die Bewegung nur als Zustandsänderung mit den Kennzeichen des Tempos und Rhythmus erlebt wird, später durch die Grenze, die die Höhle der Bewegung gibt, im dinghaften Dasein die Attribute der Richtung und Distanz bekommt, die sich allmählich im unendlichen Raum verlieren und schließlich, wie sie im energetischen Raum als Ausdruck einer Kraft, Qualität verstanden wird.

Alle diese Erlebnisse können in verschiedenem Maße mit Lust oder Unlust verbunden gewesen sein.

Im pränatalen Dasein fehlt zum Lustgefühl der Gegensatz der Unlust. Es muß als Vorbild einer naiven Glückseligkeit gelten. Erst im Augenblick der Geburt, dieser plötzlichen Zustandsänderung, der größten vielleicht, die das Individuum erlebt, mag es sein, daß die neue, ungewohnte Umwelt Unlust erweckt, Angst und Sehnsucht nach dem verlorengegangenen Zustand, die die Lust an seine Erinnerung verschiebt. Mit Lust verbunden ist die Ruhe

und der Schutz der mütterlichen Umarmung, der bergenden Hülle von Bett, Kleid und Raum, die Kälte, Wetter und Feinde abwehren. Unter allen späteren höhlenhaften Vorstellungen zieht das weibliche Genitale und die Höhle, zu der es Eingang ist, das größte Interesse an sich; als Spur erotischer Erlebnisse und Ziel erotischer Wünsche bleiben sie mit stärkster Lust besetzt.

Aus ähnlicher Quelle stammt die Unlust, die sich an die entgegengesetzten Vorstellungen aus dem dinghaften Raum heftet. Die Geburtsangst, die Unlust am eigenen körperlichen Dasein in einem ungewohnten, freien Raum, ohne Stütze und Schutz. Später die Gefühle der Unsicherheit des den Raum durch die eigenen Bewegungen noch nicht beherrschenden Kindes. Aus dem Ödipuskomplex wird der väterliche Phallos zu einem stark unlustbetonten Vertreter körperlicher Dinge, aus der Kastrationsangst der eigene; Penisangst der Mädchen, Ekel vor phallischen Formen: alles Gefühle, die sich steigern mögen bis zur Zeugungsunfähigkeit, hinter welcher als Philosophie sich schließlich ein Vernichtungswille, eine Verneinung der Fortpflanzung versteckt.

Aus entgegengesetzten Quellen stammt die Lust an der eigenen Körperlichkeit, die in dem Augenblick erwacht, wo die Lebenskraft die Muskeln des Kindes spannt. Es beginnt lustvoll zu strampeln, eine Tätigkeit, die sich steigert zu Spiel, Sport und Tanz. Diese Lust bekommt Verstärkungen aus der Autoerotik, aus den angenehmen Hautreizen. Erogene Zonen, unter ihnen der Phallos, werden zu lustbetonten Vertretern körperlicher Dinge. Aus sexuellen Erlebnissen heften sich an diese Reihe der Vorstellungen lustvolle Erinnerungen von Bewegung und Rhythmus. Lustbetont sind die Erlebnisse des entwickelten Mannes, durch die er den Raum, seine Dinge, ihre Distanzen, Bewegungen, Kräfte erfolgreich beherrscht, gleichgültig, ob es sich um sadistische Perversionen oder Kulturleistungen der Sublimation handelt.

Darin liegt, organisch begründet, die Unlust höhlenhafter Vorstellungen, Erinnerungen an Hüllen, die den Menschen, der Platz für seine Betätigung braucht, darin hemmen, begrenzen, ihn seiner Freiheit berauben, gleichgültig, ob es die gutgemeinte Umarmung der Mutter ist oder die Grenze des Zimmers. Die Geburtsangst verschiebt sich und wird zum Tabu des weiblichen Genitales, durch homoerotische Strebungen beim Manne etwa verstärkt.

Diese Erlebnisse sind allgemein menschlicher Natur, typisch und leihen daher ihre Affekte ganzen Komplexen räumlicher Empfindungen. Daneben

wären zu beachten solche, die rein persönlich bleiben und ihren Gefühlswert nur einzelnen räumlichen Elementen oder konkreten Erinnerungen geben.

Jedes räumliche Erlebnis — und jedes Erleben hat eine räumliche Seite — erregt die Gedächtnisspuren aller vorhergehenden, sie klingen mit, und zwar in dem Maße, das ihnen von der Homophonie der originalen und mnemischen Erregungen gestattet wird. (Beim Anblick eines Tisches wird die Erinnerung an den Sternenhimmel nur wenig wirksam sein können.) Weiter erhalten sie ihre Intensität aus den Affekten, mit denen sie besetzt sind. Wenn solche mnemische Elemente mit Unlust besetzt sind, so werden sie imstande sein, die Aufmerksamkeit von den sie ekphorierenden Wahrnehmungselementen abzuziehen, beziehungsweise später die Erinnerung an sie undeutlich zu machen oder sie gar ins *Ubw* zu ziehen, zu verdrängen. (Die Anziehungskraft des *Ubw* nach Freud.) Umgekehrt werden gewisse Wahrnehmungselemente deutlicher werden, wenn sie zahlreiche lustbetonte ähnliche Vorstellungen assoziieren.

Stärker drückt sich dieses „wie ich es sehe" in jeder Erinnerung aus und am stärksten in der freien Konzeption, wie beim künstlerischen Entwurf oder beim Versuch eine räumliche Abstraktion zu denken, weil hier die Einfälle am wenigsten durch den Einfluß der Außenwelt dirigiert werden. So merkt man dann deutlich, daß den einen Künstler beim Entwurf eines Tisches besonders die Füße interessiert haben, den zweiten die Tischplatte, ein dritter scheut sich nicht, den Tisch als Kasten auszubilden und denkt dabei offenbar an das Vergnügen der Kinder, wenn sie unter den Tisch kriechen, um sich zu verstecken, ein vierter zieht die phallische Form vor, gibt ihm einen massiven Fuß, formt Stelen und Opferaltäre statt Tischen; andere machen Rollwägelchen, Klapp- oder Schubtische, hauchzarte, durchgeistigte Konstruktionen aus Stahl und Glas, die wiederum dem Menschen der vorhergehenden Kategorie unsympathisch sein werden, denn es soll vorgekommen sein, daß solche einem Klapptisch als Attrappe einen mächtigen Fuß geben — offenbar damit er nicht umfällt.

Die Zahl der räumlichen Erlebnisse, die sich in einem Einfall verdichten (seine Determinanten) ist unendlich. Sie wäre vergleichbar mit der Summe einer unendlichen konvergenten Reihe, deren Glieder (Determinanten, räumliche Vorstellungselemente) einen Wert haben, der abhängig ist von zwei Größen: von der Größe der mnemischen und erotischen Kräfte (Libido), die ihnen zur Verfügung stehen. So muß das Raumempfinden eines Menschen zu verschiedenen Zeiten, verschiedener Personen, Generationen, Kultur-

epochen, Rassen verschieden sein. Denn es ist abhängig von den räumlichen Erlebnissen, deren Engramme phylogenetisch ererbt, in pränataler und infantiler Zeit wiedererworben wurden, von den Schicksalen, die diese in der Entwicklung des Individuums, der Rasse, erlitten haben, und von den neuen Erfahrungen, die während dieser Zeit hinzugetreten sind.

Die Einteilung der die psychische Konstitution eines Menschen bedingenden räumlichen Erlebnisse in vier Gruppen: in die des zellenhaften, höhlenhaften, dinghaften und energetischen Raumes erscheint recht willkürlich, weil ihre Reihenfolge jedenfalls hinsichtlich Sukzession und Form kontinuierlich ist. Weil weiter die Kennzeichen der späteren in denen des Riemannschen Raumes bereits enthalten sind und umgekehrt die aus ihm stammenden räumlichen Vorstellungselemente in jeder höheren Anschauungsform wiederklingen. Gerechtfertigt wird diese Einteilung dadurch, daß sie Entwicklungsstufen entspricht, die in onto- und phylogenetischer Hinsicht durch eine deutliche Zäsur getrennt erscheinen.

Der Übergang vom hermaphroditen Zellendasein zum Embryo, die Geburt, das Entstehen der Vernunft, die Entwicklung vom Wickelkind zum frei beweglichen Menschen, die Ablösung von der Mutterlibido, Pubertät, schließlich die Übernahme der vollen eigenen Verantwortlichkeit im Mannesalter sind Etappen, die solche Zäsuren darstellten, beziehungsweise wiederholen.

Man kann sich vorstellen, daß jedes solche Entwicklungsstadium dadurch charakterisiert ist, daß die Libido auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, durch die das Ich an dieses Objekt gebunden ist. Der Übergang von einem Stadium ins nächst höhere, die Zäsur, bedeutet dann die Trennung dieser libidinösen Bindung und Richtung der Libido auf ein neues Ziel. Diese Ablösung wird von der angenommenen Lebenskraft durchgeführt, die die Fortentwicklung des Individuums zur selbständigen Persönlichkeit besorgt, woraus sich jede Urambivalenz ergibt, unvollkommen gelungene Ablösung, das Trauma mit dem Rest der regressiven Tendenz, dem Bestreben, das vorhergehende Stadium wieder zu erreichen, zu reproduzieren, somit die Fixierung an dieses und an die Liebesobjekte, die es beherrschten, also auch an die räumlichen Erlebnisse dieses Stadiums, die so stark lustbetont bleiben, daß sie in jedes weitere Erlebnis hineingesehen werden und in jeder räumlichen Phantasie, künstlerischen Konzeption reproduziert werden.

Fährt man in dieser Spekulation fort, so wird man versucht anzunehmen, daß die Raumvorstellung eines Menschen, eines Volkes je nach seiner sich so ergebenden psychischen Konstitution, je nach dem onto- und phylogenetischen Entwicklungsstadium, auf das sie fixiert sind, zellenhaft, cunnisch,

phallisch oder energetisch sein werden und daß weiter durch diese Kennzeichen die Stile, Kulturen sich charakterisieren lassen müssen.[1]

Die Gesamtheit eines Stiles läßt sich aber dadurch nicht erfassen. Wenn wir trotzdem in Folgendem diese Terminologie anwenden werden, also z. B. einen Stil als phallisch bezeichnen, so soll damit nicht gesagt sein, daß er nur Kennzeichen des dinghaften Raumempfindens enthält. Sondern daß diese in ihm stärker hervortreten und somit stärker affektbesetzt sein müssen. Daß er nebst anderen phallische Züge besitzt, die aber dominieren.

Weiter ist zu beachten, daß einen Stil nicht die dominierende, räumliche Vorstellung allein, sondern auch noch ihre affektive Besetzung näher kennzeichnet. Es ist nicht gleichgültig, ob etwa phallische Formen als lustvolle Symbole oder als Zeichen der Angst und des Schreckens gebraucht werden; ob eine Zeit sich naiv dem Genuß der praktischen Vorteile hüllender Formen, dem Reiz cunnischer Symbole hingibt, oder ob sie aus Weltangst, aus Furcht vor der Freiheit im körperlichen Raum in ein höhlenhaftes Dasein flieht. Beide Male können dieselben „Raumvorstellungen" zwei verschiedene „Raumgefühle" repräsentieren, je nachdem, ob sie der Pro- oder Regression dienen, und wir erkennen, daß jeder der vier Arten räumlicher Empfindungen diese nähere Kennzeichnung als positives, beziehungsweise negatives Vorzeichen zukommen kann.

Außerdem ist die Zusammensetzung eines Stiles viel zu kompliziert, als daß sie sich durch die wenigen Begriffe, die unserem heutigen Wissen zur Verfügung stehen, erfassen ließe. Es ist etwa nicht gleichgültig, in welcher Weise eine Raumvorstellung reproduziert wird; dies kann z. B. für das höhlenhafte Raumempfinden auf zwei Arten geschehen: einmal in der Art, daß das Bedürfnis entsteht nach geschlossenen, stark umhüllten, abgegrenzten Räumen, in seinem Sinne stark betont und konkret erfüllt wird durch feste Mauern, mit wenigen Kommunikationen nach außen, kleinen Fenstern, alles wärme-, schall- und blickdicht konstruiert. Dann aber in der Art, daß

1) Es ist das Verdienst Oswald Spenglers, erkannt zu haben, daß das Raumempfinden, die Art, „die Welt zu erleben", verschiedener Kulturen gänzlich verschieden ist. Er beschreibt den „statisch-euklidischen Raum" der Antike, stellt daneben die „Welthöhle" frühchristlich-arabischer Zeit und als stärksten Gegensatz das „dynamisch-faustische" Raumempfinden des Abendlandes, und zeigt, wie diese Arten, den Raum zu erleben, sich in gleicher Weise darstellen in Politik, Recht, Kunst, Wissenschaft und schließlich in den mathematischen Abstraktionen des Raumbegriffes. Was er rein physiognomisch erkannte, erschließt sich uns — trotz seiner — auf kausalem Wege, wenn auch nicht in gleicher Weise.

das eigentliche Bauerfordernis auftritt als Bedürfnis nach weiten, offenen, lichten Räumen, freien Verbindungen mit der Umgebung, ungehindert durch die höhlenhaften Wünsche konkret erfüllt wird durch schlanke Konstruktionen, durch ein Mindestmaß von Mauern, durch große Fenster usw.; daß aber dann nachträglich die höhlenhafte Raumvorstellung sich einschleicht, indem z. B. die Fenster mit solchen Ornamenten versehen werden, die die Geschlossenheit vortäuschen, wie enge Sprossenteilungen, Glasmosaik usw. Während früher die Tendenz zur Reproduktion des höhlenhaften Raumes konkret erfüllt wird, tritt sie hier verkleidet in Symbolen auf. Im zweiten Falle müssen ihr irgendwelche Hemmungen entgegengestanden haben, die im ersten Falle fehlten. Die mnemischen Beiträge des räumlichen Empfindens sind verschiedenartig gelagert; im einen Falle verdichten sie sich schon im Baubedürfnis, bestimmen die zweckmäßige Gestalt, im andern Falle bleiben sie isoliert, durch eine Hemmung, die sie hindert, diese Verschmelzung einzugehen, sind aber stark genug, um sich als ornamentale, symbolische Zutaten zur Form durchzusetzen. Die psychischen Konstitutionen waren verschieden. Worin der Unterschied besteht, ist der Inhalt von Problemen, die hier nicht weiter erörtert werden können. Jedenfalls aber dürfte klar sein, daß die obige Terminologie nur gewisse Züge eines Stiles, einer Bauform erfassen kann, solange man nicht imstande ist, den Ausdruck für die feineren Nuancierungen zu finden.

Ebenso gefährlich ist es, zellenhafte oder cunnische Raumkonzeptionen schon als eine Fixierung an infantile Raumerlebnisse, als Ausdruck einer Regression zu deuten. Bei einem Kinde sind sie eine selbstverständliche Notwendigkeit im Dienste der Lebenskraft. Erst beim Manne oder Greis das Zeichen eines Rückfalles. Generationen, Epochen, Völker haben nun ebenso Kindheit, Jugend, Mannheit und Greisenalter. Und darum können Stile, einzeln, wie in ihrer Gesamtheit, während ihrer Entwicklung alle vier Kennzeichen in verschiedenem Maße durchlaufen.

Insbesondere wäre es verfehlt, die Produktion oder Reproduktion Riemannscher Raumerlebnisse immer als Regression zu deuten. Das mag für die schizophrene Weltanschauung gelten, für den Autismus, der sich aus der Welt der Realität, der er nicht gewachsen ist, zurückzieht in die Welt der Illusion, und dort nach Herzenslust Phantasie und Wirklichkeit verwechselt, weil ihm beide nur Sensation sind (Prinzhorn). Es gilt aber schon nicht mehr für den Tanz, von dem ich behaupte, daß er eine autoplastische Reproduktion Riemannscher Raumerlebnisse enthält. Geschwindigkeit, Tempo, Rhythmus, also reine Zustandsänderungen im Riemannschen Raum, ohne

besondere Beziehung auf die dabei stattfindende örtliche Veränderung sind die primitiven Elemente des Tanzes. Die dabei erfolgenden Sensationen der Haut, der sich bewegenden Muskeln liefern das Vergnügen. Der Sehraum ist ausgeschaltet (ohne den eine vollkommen ding- und höhlenhafte Raumempfindung unmöglich ist), denn das wäre eine schlechte Tänzerin, die im Dunkel nicht tanzen könnte oder gar einen Spiegel braucht. Die Bewegungen werden von innen heraus, ohne Beziehung zur Umwelt, empfunden.[1] Infantil ist die Einstellung der Tänzerin; Vorherrschaft des Narzißmus, Eitelkeit, Demonstrierlust, die sich vor der eigenen Nacktheit nicht scheut, sie im Gegenteil wünscht, sind Voraussetzungen. Haut- und Muskelerotik, Tanz als autoerotische Befriedigung. Schließlich aber das scheinbar vollkommene Fehlen jeder sexuellen Regung. Tanzerotik steht nicht unter dem Primat der Genitalzone. Die Tänzerin — sofern sie Künstlerin ist — will nicht sexuell reizen, und tut es auch nicht; sie will keine Kinder, sie ist selbst eines, ist pervers wie dieses, darum ihr dirnenhafter Charakter, scheinbar zweckloses Streben nach Lustgewinn, reizen, ohne Erfüllung zu gewähren, darum die Schamlosigkeit (soll kein moralisches Urteil sein!): weil sie Kind ist! Man spürt aber, welcher Trugschluß es wäre, hier eine Regression anzunehmen und diese Anschauung verallgemeinernd auf die moderne Zeit und die der Antike zu übertragen, welche beide von der Tanzkunst beherrscht sind. Unsere Zeit ist jung, ist ein Anfang, eine Kindheit der Zukunft, die wir noch nicht kennen. Darum die den Tanz bedingende infantile Konstitution. Im übrigen wird der Tanz heute zum Ausfluß eines mächtigen Betätigungsdranges, eines starken Lebenswillens, der sich nicht begnügt, Kunst anschauend zu genießen, sondern sie tätig erleben will. Es gibt Menschen, die deshalb nicht gerne Musik mehr hören, weil sie dabei nicht still sitzen können![2]

---

1) Vollinhaltlich gilt das für den Tanz der Primitiven (Neger, Bacchanten), der nur vom Tänzer selbst in den originalen Bewegungsempfindungen erlebt wird, einem „Zuschauer" aber wenig bietet. In dem Maße aber, in dem die Gestaltung einer sichtbaren Form an Bedeutung gewinnt, steigern sich die Beiträge aus dem ding- und höhlenhaften Raumempfinden (Figurentänze, Reigen, Quadrille). Interessant aber, daß die modernen Tänze sich gerne von den Rhythmen der Neger wieder anregen lassen.

2) Reine Manifestationen des zellenhaften Raumempfindens können in der Architektur natürlich nicht gefunden werden; denn diese ist Alloplastik, während jenem Autoplastik entspricht. Der Tanz ist sein eigentliches Gebiet, es liefert aber wohl auch Beiträge zu den Anfängen der bildenden Künste, die Eckart v. Sydow („Primitive Kunst und Psychoanalyse", Imago-Bücher, Bd. X) in der Kunst der Primitiven feststellt: Die Körperkunst, d. i. die Deformierung und Bemalung des eigenen

Eine ähnliche narzißtisch-infantile Einstellung verrät zum Teil die griechische Antike im Organisationssystem des Tempelbaues. Ich verstehe darunter die Art, nach der mehrere Einheiten zu einer höheren zusammengefügt, organisiert werden. Der Tempel ist eine in sich abgeschlossene Einheit, beziehungslos mit der Umwelt und selbstherrlich in diese hineingestellt. Um dies zu ermöglichen, wird er auf eine vorbereitete Plattform gestellt, damit nur ja nicht durch das Gelände etwa die Gesamtform des Tempels verändert würde. Ebenso selbstherrlich werden mehrere Tempel etwa auf der Akropolis aufgestellt; keiner nimmt Rücksicht auf den andern. Daß die Griechen sich hiebei von einer malerischen Komposition leiten ließen, halte ich für eine romantische Erfindung. Denn jeder regellose Steinhaufen wirkt malerisch, wenn es das betrachtende Auge so will. Ein ebenso in sich abgeschlossenes Individuum ist das architektonische Element des Tempels: die Säule. Dadurch war es möglich, sie einzeln, als Standbild, Gedenksäule zu verwenden. Man versuche dasselbe mit einem gotischen Bündelpfeiler! Selbst die bewunderte Komposition beim Erechtheion stellt im Vergleich zur organischen Verbundenheit gotischer Räume ein unverbundenes Nebeneinander selbständiger Typen dar. Diese Kennzeichen des damaligen Raumempfindens stellen sich sonst noch im griechischen Weltbild dar: Politik, Philosophie, euklidische Geometrie: ein Nebeneinander von unteilbaren, beziehungslosen Einheiten.

Der griechische Tempel ist ein Phallos, eine dinghafte, körperliche Raumkonzeption! Er hat kein Innen, nur ein plastisch durchgebildetes Außen. Für die Menge war sein Inneres, die Zella, einfach nicht da. Der Fest- und Opferdienst fand vor und um den Tempel statt. Von außen bewunderten die Griechen wie wir das heilige Denkmal. Ins Innere ist der gewöhnliche Grieche nie gekommen. Wem sich diese phallische Bedeutung des Tempels noch nicht aus der Physiognomie ergibt, dem mag ein historischer Wahrscheinlichkeitsbeweis dienen:

Körpers, in denen er autoerotische und narzißtische Betätigungen erblickt. Ein erster Verdrängungsschub muß zur Darstellung der erotischen Symbole (Mutterleib, Phallos, Haut) genötigt haben; die autoerotische Einstellung aber, beziehungsweise — wie ich hinzufüge — die damit verbundene Vorherrschaft des zellenhaften Raumempfindens, ermöglichte nur eine autoplastische Darstellung. Damit ist mein Standpunkt gegenüber dem von Sydows präzisiert: Die durch die äußere Situation bewirkte Verdrängung ruft das Darstellungsbedürfnis hervor, die innere Konstitution bedingt dagegen das Raumempfinden und schreibt damit die mögliche Erfüllung vor. Unter dem Einfluß höhlenhafter Vorstellungen führt von hier aus der nächste Schritt zur Maskierung und weiter zur Mode.

Nach v. Sydow bedeutet „die Malerei als die verhältnismäßig früheste Stufe der Kunst" den Anfang der Alloplastik. Ihr Ursymbol ist die erogene Zone der Haut als Ganzes. Dies deutet schon auf einen großen Anteil des primitiven Empfindens im Sensationsraum hin, mehr aber noch die Tatsache, daß sie sich lange Zeit mit der Beschaffung reiner Empfindungen, Sensationen begnügt (Linien, Schraffierung und Farben). Höhlenhaftes Raumempfinden führt von hier aus zur Innendekoration, dinghaftes zur naturalistischen Malerei.

Gottfried Semper hat auf die formale Verwandtschaft zwischen Stele und Tempel hingewiesen, die sich in der Aufeinanderfolge der Denkmäler darstellt. Daß diese aber ein phallisches Symbol ist, wird aus der Tatsache wahrscheinlich, daß etwa in vormykenäischer Zeit der Phalloskult am Mittelmeer stark verbreitet war. Die Grundform der Stele ist ein stehendes Prisma, oben zugespitzt oder dachartig abgeschrägt. Sie entwickelt sich in zwei Richtungen. In der einen verjüngt sie sich nach oben, aus der Spitze wird ein Akanthusblatt oder ein blütenähnliches Gebilde. Von da wahrscheinlich weiter zur Säule und zum Leuchter. Wie der Phallos sich in eine Blüte verwandelt, kann man bei Ed. Fuchs nachsehen und heute noch in Japan beobachten. (F. Krauß: Japanische Erotik. Liebesamulette und Brautgeschenke.) In der zweiten Art der Entwicklung wird sie gedrungener, durch ein Rahmenornament der rechteckigen Seitenflächen, durch ein krönendes Gesimse oder einen Giebel wird sie zum Schrein, Opferalter; phönikische Zellentempel der Astarte (= Demeter). Es liegt nahe, daß die ursprünglich phallische Form cunnisch umgedeutet wurde unter dem Einfluß einer femininen Tendenz, etwa zur gleichen Zeit, als der Phallos, Zeugungskult, sich wandelte in den Demeter-Geburtskult. Die Zellenform erfährt eine neuerliche Umdeutung unter dem männlichen Einfluß der heroischen Zeit. Der Phallos wird wieder betont in Säule und Tempelform. Es entsteht der dorische Stil. Das Akanthusblatt an der Spitze des Tympanons erzählt von der Herkunft. Es sind also gewiß in der Zellaform cunnische Phantasien enthalten. Die verschwinden aber gegenüber der Bedeutung des Tempeläußeren. Das Innere der Zella kommt künstlerisch nicht zur Geltung und wurde auch nicht besonders ausgestattet. Die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel, weil sie zumeist der Zeit des jonisch-korinthischen Stiles entstammen, in der sich auch sonst noch feminine Einflüsse bemerkbar machen, die aber das Wesen der Tempelform nicht erheblich verändert haben.[1]

Wer versucht, die griechische Antike als Reproduktion intrauteriner Phantasien zu erklären, versperrt sich den Weg zum Verständnis ihrer Formen. Die Höhlung der Zella ist bedeutungslos, darum verschwindet auch ihr Eingang hinter der Reihe der Säulen. Die einfache Umrahmung der Tür ist kalte, starre, unverständliche Ornamentik im Vergleich zur ausdrucksstarken Gestaltung mykenäischer und später römischer Torbauten. Aus demselben Grund hat der griechische Tempel keine Fenster, die ein Ausdruck eines Innenraumes wären, der hier eben künstlerisch fehlt. Darum erscheinen die Versuche gewisser Archäologen, komplizierte Oberlichtskonstruktionen anzunehmen, geradezu lächerlich.

1) Gegenüber der Auffassung Ranks sieht Eckart v. Sydow in dem bereits zitierten Buche das Ursymbol der Plastik nicht im Mutterleib, sondern im Phallos; der Mutterleib bleibt Ursymbol der Baukunst. Wogegen ich die Ansicht vertrete, daß beide Vorbilder für architektonische Gestaltungen sind. Bei vielen Völkern (Nomaden, Jäger, Krieger), die weder eine äußere noch innere Nötigung zur Hülle haben, ist die Wohnung nichts weiter als ein „Mal“, ein Pfahl, ein Spieß, ein Stein, Kennzeichen zur Wehr dem Feinde und Weihe dem Gott. Es entwickelt sich zur Stele, zur Säule, zum Tempel.

Dinghaft aufgefaßt, phallische Symbole sind Säulen, Karyatiden und Hermen, aber durchaus keine Reproduktionen des Mutterleibes.[1] Das feinste Wunder griechischer Kunst, der struktive Ausdruck der Säule durch die Enthasis bliebe unverständlich. So aber wird die durch Kraft erzeugte Schwellung am Phallos und an seinen organischen Symbolen wie Arm und Bein durch Beobachtung mittelbar verstanden und durch Identifikation unmittelbar erlebt.

Dagegen ist die spätrömische, frühchristliche, byzantinische und arabisch-maurische Architektur stärkster Ausdruck höhlenhaften Raumempfindens. Das Innere der Tempel und Paläste gewinnt immer mehr an Bedeutung und Ausstattung durch Säulen, Bögen, Nischen, Wölbungen, Kassetten usw. Ein Negativ zur griechischen Architekur. (O. Spengler: der römische Tempel ist ein umgestülpter griechischer.) Die Säule verliert ihre selbständige und somit phallische Bedeutung, sie flankiert den Tor- und Fensterbogen, wird zum Symbol der Beine und verstärkt den cunnischen Sinn der Maueröffnungen. Hier mag alles als Reproduktion pränataler Phantasien erklärt werden. Charakteristisch ist nur noch, daß es diesen Zeiten gelungen ist, die regressive Tendenz restlos zu sublimieren, sie der Realität anzupassen, oder besser gesagt, die Wirklichkeit in ihrem Sinne, den Raum als Höhle umzudeuten. (Spengler: das maurische Weltgefühl, die Welthöhle!) In der „Welthöhle" fühlt sich der Mensch wohl, er hat sich's in ihr bequem gemacht. Durch Mosaik, Marmor und Glasinkrustationen, später durch Teppiche arabischer Bauten, bekommen die Innenräume eine bisher noch nicht dagewesene Pracht und Wohnlichkeit. Darüber ist soviel schon geschrieben worden, daß ein Mehr sich erübrigt.

Auch das ist genugsam erörtert worden, inwiefern die romanische, gotische und barocke Baukunst durch das höhlenhafte Denken, durch die pränatale Phantasie beherrscht wird. Es sei auf das „Trauma der Geburt" von O. Rank und auf die eingangs zitierte Schrift verwiesen. Neben den regressiv-höhlenhaften Formen der Mauern, Wölbungen, Kreuzrippen treten stark progressiv-phallische Formen auf in Diensten, Pfeilern, Türmen. Während der byzantinische Mensch sich in der geschlossenen Welthöhle wohl fühlt, drängt der gotische (Spengler: die faustische Natur) aus ihr hinaus, er versucht die Mauern zu zerreißen, aus welchem Versuch das große, mehrfach geteilte Fenster als neue Form und das Travee als neues Grundrißsystem entsteht. Der antike Mensch bejahte naiv: der Grieche, weil ihm die Regression fremd war, der Römer und Byzantiner, weil er sie restlos sublimierte. Bewußtes Bejahen und Verneinen ist Erfindung gotischer Zeit, deren Philosophie durch diesen Widerspruch beherrscht wird. An der Ambivalenz pro- und regressiver Tendenzen erkrankt sie. Ihre Baukunst wird zur neurotischen Reproduktion der ambivalent empfundenen phallischen und höhlenhaften Raumvorstellungen. Diese Neurose mußte überwunden werden, um die Menschheit auf die höhere Bewußtseinsstufe zu führen.

---

1) Dieses dinghafte Raumempfinden bestimmt auch den bereits erwähnten Mangel an gegenseitigen Beziehungen im griechisch-antiken Organisationssystem. Die Dinge (Atome) sind in sich geschlossene Individuen; zwischen ihnen ist „Nichts". Der euklidische Raum wird nur soweit vorgestellt, als er von solchen „Körpern" erfüllt ist.

Das Ziel der Gotik, das sie aber nicht erreichte, ahnt man aus dem letzten Typus, den sie geschaffen hatte, dem Hallenbau, wofür ich nicht zuletzt aus lokalpatriotischen Gründen die Stephanskirche in Wien nenne und Saint-la-Chapelle in Paris als vornehmste Repräsentanten. Da erscheint die Idee des gotischen Raumes am wenigsten getrübt durch Lichtgaden, Trifolien, Emporien und sonstige Spielereien. Die reine Zweckform erhebt sich zur höchsten Symbolik und wird durchflutet von der Harmonie eines Geistes, der Schmerz und Lust im Dasein, den Rhythmus im Leben[1] bewußt bejaht. Der Raum ist nicht Höhle, aber auch nicht Körper; er ist durchflutet von Kraftströmen, Licht, Schwere, Festigkeit; aus ihrem Wellen und Brechen entsteht die Struktur, der energetische Raum. Man nennt das „Vergeistigen“ und „Entmaterialisieren“. Was der Wissenschaft erst jetzt gelungen ist, der Ersatz des starren, statischen Körperbegriffes durch den dynamischen der Energie, was die Philosophie noch nicht erreicht hat, die Versöhnung von Bejahen und Verneinen in einem bewußten Positivismus, wonach die kranke Menschheit sich sehnt, nach der Freiheit des von Traumen, Vorurteilen ungehemmten Übermenschen, das schwebte dieser letzten Gotik als baukünstlerisches Ideal in der Vereinigung ding- und höhlenhaften Raumempfindens, im energetischen Raum vor. Dieser Schritt konnte ihr nicht gelingen, weil die Menschheit noch fixiert war auf die früheren Stufen räumlichen Empfindens und Weltgefühles. Die Lehren der aufkeimenden Wissenschaft wurden vom Papst verflucht. Nicht weil sie Regeln der Kirche zuwider waren, sondern weil sich das Unbewußte gegen sie empörte, richtete sich der Haß auf sie.

Nur auf kurze Zeit gelingt die „Renaissance“ naiven Welt- und Raumempfindens in antiken und römischen Formen. Umsonst versucht die Barocke, sich in einer elegant eingerichteten Welthöhle wohl zu fühlen. Sie wird den aus der Gotik geerbten Widerspruch nicht los. Wo ihre Formen nicht mehr die Spur des Kampfes und Krampfes zeigen, werden sie sentimental. Eins hat die Zeit gelernt: elegant zu sterben. Zwischen Schnörkel und Blumen legt sie sich zur Ruhe.

---

1) Leben ist nicht Dasein und Leben ist nicht Jenseits; Leben ist beides, ist Rhythmus. In diesem Satz muß sich die Antinomie von Lebensbejahung und Verneinung auflösen. Eine dies erklärende psychoanalytische Parallele ließe sich aus dem „Versuch zu einer Genitaltheorie“ von Ferenczi ableiten. Er stellt fest, daß im Zeugungsakt zwei Tendenzen sich in rhythmischer Sukzession vereinigen: Anal- und Urethralerotik (Amphimixis). Setzt man dafür Ich-Erhaltung und Ich-Aufgabe und weiter deren weltanschauliche Äquivalente, Bejahung und Verneinung, so gelangt man zu der Erkenntnis, daß im Augenblick der höchsten Lust, des gesteigertsten Lebensgefühles Eros als Leben- und Todbringer sich offenbart in der Synthese von Lebens- und Todestrieb, im Rhythmus. Ich glaube, daß dieser Rhythmus das Urbild aller Rhythmen ist, Fundament des rhythmischen Gefühles und Quelle der ungeheuren Ausdrucksgewalt rhythmischer Gestaltungen. Das Bewußtwerden dieser Synthese bedeutet eine Gefühlsbetonung aller rhythmischen, mithin dynamischen Vorstellungen und Empfindungen; daraus erklärt sich wiederum die heutige Bedeutung des Tanzes.

Diese Entwicklung ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: In der griechischen Baukunst dominiert der dinghafte, in der römisch-frühchristlichen der höhlenhafte Raum, beide mit positivem Vorzeichen, naiv bejaht. Im nordisch-romanischen Stil bekommt die Höhle ihr negatives Vorzeichen und wird schließlich als Symbol des „Jammertales“ abgelehnt. In dieser Ablehnung mußte die Gotik auf phallische Formen zurückgreifen (Türme, Pfeiler). Sie versucht die Synthese von Höhle und Körper, ein Versuch, der auch noch die spätere Kunst beherrscht, der aber ständig mißlingt. Den Widerspruch zwischen Höhle und Körper beseitigen heißt, beide Vorstellungen homophon zur Deckung zu bringen; das verhinderte aber die aufs äußerste gespannte ambivalente Einstellung der Zeit. Ihr bleibt nur ein Schwanken, Oszillieren zwischen beiden Polen, das sich bis zur Neurose, bizarren Groteske steigert. (Siehe Semon: Simultane und alternative Dichotomie.) Bei der Homophonie disparater Vorstellungen entsteht nach Semon als Empfindungsdifferential eine neue Vorstellung; hier, zwischen Körper und Höhle das dritte, das „Weder-Ding-noch-Höhle“, das Neue, der energetische Raum. Er kann solange nicht gefunden werden, als das seelische Interesse von den Komponenten Phallos und Vulva gefangen gehalten wird, solange als die Aufmerksamkeit nicht freigegeben ist, um sich ihm zuzuwenden. Ich glaube, daß die dazu nötige „Sachlichkeit“ der kommenden Zeit gelingt.

Es soll mir recht sein, wenn meine einzelnen Spekulationen nur als persönliche Anschauungen gelten. Worauf es mir vor allem ankommt, das ist: festzustellen, daß aus dem Reproduktionszwang pränataler Phantasien, aus der regressiven Tendenz allein sich nicht alle Baukunst deuten läßt, wie es die mir bekannten Analysen versuchen, indem sie die progressive Tendenz nicht beachten.[1] Als ob diese nicht auch oft Grund genug hätte zur künstlerischen Sublimation. Gelingt doch die Ablösung von der Mutterlibido oft nur teilweise, so daß ein unerfüllter Rest dieser Tendenz sich symbolische Erfüllung holen muß. Aus der ständigen Alteration beider Tendenzen entsteht ein Rhythmus, der uns im Wechsel von Lust und Unlust, von Nacht zu Tag, von Leben zu Tod wiegt, das Schicksal des Individuums und der Familien erfaßt und die Geschichte der Völker und Menschheit in Wellen formt. Es ist durchaus nicht einzusehen, warum die

1) Philosophisch kann man die Regression nicht anders als Verneinung verstehen. Diese kann aber nicht die treibende Kraft jeglichen Kunstschaffens sein. Nietzsche stellte der dionysischen Kunst eine apollinische gegenüber; Karl Scheffler (Der Geist der Gotik) weist diese Polarität in der Baukunst nach: Kunst aus einem Überschuß an Lust und Kunst aus großem Leiden. Eine gleiche Anschauung veranlaßt E. v. Sydow (Primitive Kunst, S. 161 ff.) zu einer Kritik der psychoanalytischen Kunstphilosophie, die nach ihm „auf einen Sondertypus des künstlerischen Menschen zugeschnitten ist: auf den Romantiker, der in der Tat von schmerzlichen Sehnsüchten, schmerzlichem Entbehren angeregt ist“. Er findet denn auch, daß z. B. Griechentum und Klassizismus von ihr aus nicht erklärt werden können.

Architektur aller Zeiten der pränatalen Situation gewidmet sein muß. Vielmehr muß folgerichtig — wenn man von feineren Nuancierungen absieht, zumindest — nach jeder cunnischen Reproduktion eine phallische kommen, eine Zeit, die die Ablösung von der Mutter bejaht. Wenn jemand das übersieht und in jede Raumform eine cunnische Reproduktion hineinsehen will und dort, wo ihm das nicht gelingt, räumliches Empfinden vermißt, so scheint mir dies selbst als ein Fehlschluß unter dem Zwang solcher Phantasien.

Und was nun speziell unsere Zeit anbelangt, so glaube ich, daß ihre Zeichen, die an jeder Straßenecke unzweideutig das moderne räumliche Empfinden verraten, auch die Tendenz andeuten. Die mütterlichen Symbole werden sadistisch zerstört, um sich die letzte Möglichkeit der Wiedervereinigung mit ihr im Symbol zu nehmen. Die Tradition wird abgebrochen, wie Brücken, um den Rückzug zu verhindern. Die höhlenhafte Architektur der Vorzeit wird reizlos, das gemütliche Halbdunkel ekelhaft, Licht, Bewegung, Freiheit die Parole der Revolution. Tanz, Sport, Wanderlust, modernes Fellachentum treten als konkrete und symbolische Erfüllungen dieser Tendenz auf. Man vermeidet jede libidinöse Bindung, sei es in der Liebe, in der Ehe oder im Staat.

Der Phallos wird formales Symbol.[1] Die Frau trägt ihn als Hutschmuck, Hutform, Nadelkopf, Schirmgriff, sie selbst trägt sich als Mann in Kleidung, Frisur und Gehaben. Die Versuche der Mode, im Stilkleid die „Hülle", das cunnische, mütterliche Symbol wieder zu Ehren zu bringen, sind kläglich gescheitert. Ebenso, wie trotz aller finsteren Prophezeiungen die Anzahl der Pagenköpfe ständig zunimmt. Emanzipation, Vermännlichung der Frau in erotischer und sozialer Beziehung, besser aber Befreiung. Gleichzeitig auch ein Streben, das Jugendliche, Kindliche zu betonen. Denn der Bubikopf ist mehr noch ein kindliches als männliches Symbol. Körperkultur: man will jung bleiben.

Sport, Spiel, Tanz, Auswirkungen eines starken Betätigungsdranges, gleichzeitig wieder mit den infantilen Zügen einer spielerischen, absoluten Bewegungslust, infantil wie die Ungeniertheit, Schamlosigkeit. Nacktkultur im Bade und Theater.

1) Diesem Phallos kommt aber nicht die Bedeutung zu, wie dem jener Zeiten, da er als Vatersymbol Ziel allgemeiner Verehrung war. Hoheit, Würde, patriarchales und heldenhaftes Pathos sind uns gleich widerlich wie die Sentimentalität mütterlich bindender Liebe. Die Zeit sucht nach Ausdruck für Jugend, zeugungskräftige Bejahung und zerstört die Symbole des Vaters, ebenso wie die der Mutter.

Der Drang des Tatenmenschen nach kraftgespannter Bewegung, der die Welt und ihre Kunst erfaßt hat, bis sie sich im Tanz das letzte Symbol schuf, erfaßt auch die Bühne. Die letzten Reformbestrebungen zielen darauf hin, die Bühne aus der Tiefe des Guckkastens unmittelbar vor oder mitten in die Menge der Zuschauer zu ziehen. Als plastische Raumbühne wird sie selbst wieder zum phallischen Symbol. Wir geben uns nicht zufrieden, uns in einer Wolkenkuckuckskunst den Ersatz für ein erkranktes Leben zu holen. Der Blick ins vorgetäuschte Wunderland der Guckkastenbühne, in eine ferne Märchenwelt, ins ersehnte Jenseits der Geburt genügt uns nicht. Wir ziehen dieses Wunderland in unser Leben mitten hinein, mit Gewalt will der moderne Tatenmensch die Wunder wirklich machen, den Traum ins Leben bannen, den Himmel auf Erden aufbauen. Ungehemmt von Kulissen und Vorhängen wird sich auf dieser Bühne eine neue Bewegung, ein neuer Stil entfalten. Die barocke Guckkastenbühne diktierte durch die Zielrichtung der Ferne Blick, Gang und Spiel des Schauspielers: von hinten nach vorne und wieder zurück. Die Raumbühne gibt ihn frei, indem sie ihn zwingt zur uneingeschränkten Dreidimensionalität seiner Bewegungen.

Was die Wissenschaft getan hat, haben wir erwähnt: sie hat die Mauern der Welthöhle eingerissen und uns gelehrt, den unendlichen Raum zu denken, ausgefüllt von Kraft, Bewegung, Energie. Sie hat die Materie entmaterialisiert, die Atome zerstört und durch Jonen und Elektronen und zuletzt durch Bewegungsquanten ersetzt. An die Stelle des Begriffes der Zahl ist der der Funktion getreten.

Solcherart mehren sich die Symbole — trotz aller Reaktion. Ausgespien aus dem Höllenschlund der Gotik tut die Welt den ersten krampflösenden Atemzug, wacht auf wie ein Kind zum lustvollen Bewußtsein seiner selbst, strampelt und reckt die Glieder zum Tanz. Für das gemütliche Halbdunkel mauerumschlossener Höhlen, für die Idylle, im Geburtswasser zu plätschern, hat kein Tauenziengirl, aber auch kein richtiger Sportsmann etwas übrig. Selbst Venus hat ihre Tätigkeit vom Venusberg heraus ans Wasser, auf Berge und Wiesen verlegt. Darf man sich wundern, daß die Welt einen Architekten mit seinem Raumempfinden allein läßt, solange er noch immer in intrauterinen Phantasien schwelgt?

Vereinzelt aber zeigen sich auch schon die Zeichen einer neuen Baukunst: Wolkenkratzer und Luftschiffe entstehen als phallische Symbole und Wegweiser zum Verständnis des dynamischen Raumes. Otto Wagner, Olbrich und die deutschen Warenhausarchitekten haben begonnen, die

Mauern zu zerreißen, die Siedlungsbewegung zerreißt die Stadt, und indem die Architektur die Erbschaft der letzten Gotik übernimmt, entwickelt sie sich langsam — so paradox es noch klingen mag — zu einer raumöffnenden Kunst!

Diese Tendenz zum Raumöffnen zeigt sich auch im Wandel der ästhetischen Gesetze.

Gottfried Semper bemühte sich in seinem Werke „Über den Stil in den tektonischen Künsten" nachzuweisen, daß die ästhetischen Gesetze der Symmetrie und Proportion sich direkt aus Naturgesetzen ableiten lassen. Wenn wir Tropfen, Kristalle, Blätter, Blüten symmetrisch und in einfachen Verhältnissen aufgebaut finden, so liegt dies daran, daß ein in sich abgeschlossenes Individuum nur dadurch zu einem solchen wird, indem es, den Gesetzen des Gleichgewichtes zwischen seinen inneren, aufbauenden, zusammenhaltenden Kräften einerseits und den von außen angreifenden Einflüssen anderseits folgend, eben eine symmetrisch, einfach proportionierte Form annimmt. Symmetrie wird so zur Folgerung aus mathematisch-physikalischen Beziehungen. Darum zeigt auch jedes vollständig in sich abgeschlossenes künstlerische Gebilde Symmetrie und Proportion. Dadurch wird die Säule, der ganze griechische Tempel, jeder Denkstein, aber auch jede künstlerisch ausgestaltete Höhlung wie irgendein römischer, romanischer oder barocker Innenraum zum selbständigen Individuum, daraus fließt seine künstlerische Einheit.

Das muß alles zugegeben werden. Es ist aber damit noch nicht bewiesen, daß alle Kunst solchen Gesetzen untertan sein muß. Vielmehr folgt: daß Antike, romanische und barocke Kunst ihre Werke so bildeten, weil sie sie zu selbständigen, in sich geschlossenen Individuen ausbilden wollten: weil ihnen der geschlossene Körper, die geschlossene Höhle ein ästhetisches Bedürfnis waren. Aber schon die Gotik rüttelt an diesen Gesetzen. Und noch mehr tut dies die moderne Kunst. Die Umkehrung des obigen Satzes erklärt dies: wenn eine Kunst sich ablöst von den Gesetzen der Symmetrie und Proportion, so folgt, daß sie eben nicht mehr die geschlossene Körperlichkeit, die abgeschlossene höhlenhafte Form will.

Heute erleben wir, daß die moderne Baukunst die Symmetrie gewaltsam unterdrückt; als Ausrede wird auf der einen Seite eine romantisch-expressionistische Ästhetik vorgeschoben, auf anderer Seite eine sachlich-utilitaristische Motivierung. In beiden Fällen werden dieselben Vorstellungsgruppen determinierend, nur dürfte ihre Gefühlsbetonung verschieden sein, auf welchen Unterschied hier nicht weiter eingegangen werden soll. Die Säule als in sich geschlossene Einheit wird immer weniger, im Eisen- und Eisenbetonbau gar nicht mehr verwendet. Hier fehlt dem Begriff von Säule und Träger als abgeschlossenes Individuum jeder Sinn. So unterscheiden sich die fließenden Konstruktionen dieser Techniken wesentlich von den geradezu kristallisch geschlossenen Körpern antiker Baukunst. Die komplizierten Proportionen moderner Verkehrsanlagen formen alle neuzeitliche Architektur. Weiter: Symmetrie bedeutet Gleichgewicht, also Ruhe. Unsymmetrie bringt Bewegung in ein Bild,

weil selbst bedingt durch den Mangel an Gleichgewicht. Die Barocke setzte an das Ende einer Allee z. B. einen Zielpunkt, der genau in der Symmetrieachse lag. Dadurch gibt sie der durch die Allee vermittelten Bewegungsvorstellung einen Ruhepunkt. Der moderne Städtebau vermeidet dies. Er setzt Türme u. dgl. nicht in die Achse einer Straße, sondern daneben, setzt ihn nicht als Ziel, sondern als flüchtige Station, an der der Blick vorbeigleitet, die Autos vorbeirasen. Man vergegenwärtige sich das Bild einer Eisenbetonbahnsteighalle (etwa mit nur einem Stiele). Hier verlangt es einige Mühe zu entscheiden, wo ein Innen — das Kennzeichen geschlossener höhlenhafter Dinge — oder ein Außen — Kennzeichen körperlicher Dinge — ist. An die Stelle von Körper und Höhle tritt eine andere Raumvorstellung: die Struktur, die nichts gemein hat mit Symmetrie und einfacher Proportion, die sich nicht in einem Augenblick, mit einem Blick erfassen läßt, wie etwa ein griechischer Tempel, sich nicht, selbst ruhend, dem ruhenden Beschauer zur Gänze darbietet, sondern, geboren aus dem Drange nach Bewegung, selbst wieder nur durch Bewegung, auf dem Umwege starker mnemischer Bewegungsempfindungen angeschaut, verstanden und genossen werden kann.

Es wiederholt sich in der Raumkunst dasselbe wie in der Raumwissenschaft, der Physik; die als Quantentheorie den Begriff materieller Körperlichkeit und als Astronomie seit Kopernikus bis Einstein die ptolemäische Welthöhle zertrümmerte.

Ein gleiches Symbol beherrscht die moderne Malerei, die noch nicht genug hatte, durch den Impressionismus aus dem Dunkel des Zimmers in die Freiheit des Lichts geführt zu werden. Nachdem dieser die Höhle zerstörte, ging der Expressionismus daran, das Festgefügte körperlicher Dinghaftigkeit, die geschlossene Form in jeder Hinsicht zu zerreißen.

Dasselbe tut die moderne Musik, indem sie die klassischen Formgesetze verachtet und damit alles das, was dort im Aufbau des Taktes, der Melodie, des Themas, Satzes die damals künstlerische Einheit als Symbol der Geschlossenheit ausmachte.

Dasselbe tut das moderne Drama, das, Einheit von Zeit und Ort ablehnend, die Welt uns als kaleidoskopisches Spiel zeigt, immer in Bewegung, immer in Fluß, ziel- und endlos, und in diesem Fluß selbst die leitende, bettende Bahn, das stetige Geleise zurücksetzt gegenüber einer sprunghaften Veränderlichkeit.

Um ein Mißverständnis zu vermeiden: obige Kennzeichen sollen keineswegs die Symbolik moderner Kunst erschöpfen. Sie zeigen nur die Stellen, in denen sich das moderne Raumempfinden symbolisch darstellt und wo sie daher Verwandtschaft zeigen mit moderner Baukunst.

Aus allen diesen Symbolen würde sich für das moderne Raumempfinden ungefähr folgende Konstitution ergeben:

1) Es wird beherrscht durch die energetische Raumvorstellung insofern, als der abstrakte Raum wie jede konkrete Raumform vor allem durch die Vorstellung der in ihm möglichen, sie ausfüllenden Bewegungen, Kräfte, Energien, Qualitäten, Funktionen verstanden wird.

2) Mengen sich dinghaft-phallische Vorstellungen ein, insofern sie Symbol sind für eine Lebensbejahung im Sinne der früheren Phalloszeugungskulte, weiter Symbol für die als männlich anerkannte Qualität der Aktivität, des Tatendranges; schließlich Symbol für Freiheit, für eine progressive Tendenz, die die Regression endgültig überwunden hat, ohne einen ambivalenten Rest zu hinterlassen.

3) Daher haben cunnische Symbole ihre magische Kraft verloren. Die umhüllende Form wird nur dort angewandt, wo sie auch wirklich zweckmäßig ist, also Schutz gegen wirkliche Feinde, schädliche Einflüsse von außen bietet. Außer es ist die Ambivalenz des ding- und höhlenhaften Raumempfindens nicht überwunden, das energetische noch unrein, dann wird sich noch ein Tabu auf hüllende Formen legen und die phallische wird bevorzugt werden, selbst dann, wenn die erstere zweckmäßiger wäre.[1]

4) Ist es noch gekennzeichnet durch Beiträge aus dem zellenhaften Raumerlebnis, insofern diese die infantil-narzißtische Sensationslust befriedigen, die der Zeit als einer Kindheit anhaften. (Starke Effekte, lebhafte Modefarben, Feuerwerk.)

Die Verlegung der psychischen Valenz auf die Musik bedeutete also nichts anderes als eine stärkere Affektbetonung der mnemischen und somit auch originalen Bewegungsempfindungen, wodurch seit der Barocke die Bedeutung der Musik, in neuerer Zeit die des Tanzes ermöglicht wurde. Also auch jener räumlichen Vorstellungselemente aus den Erlebnissen des energetischen Raumes, die das moderne dynamische Raumempfinden bedingen. Aus dem Streben des faustischen Menschen, aus der Sehnsucht der Barocke entstammt die Bewegung, die den modernen Menschen erfaßt und die er in seine Umwelt hineindeutet.[2]

*

1) Die moderne Einstellung zu Phallos und Vulva ist „sachlich“, weil die Komplexe, die ihre Überbetonung verursachen, im Abbau begriffen sind.

2) E. v. Sydow stellt fest, daß die Musik von der Psychoanalyse bisher übergangen worden ist. Körper und Höhle, Phallos und Mutterleib haben in der Musik keine Entsprechungen, deshalb kann eine Deutung der Musik nicht gelingen, solange man in ihr nach diesen Dingen sucht. Erst der Geist konnte Musik machen, der nicht mehr bestrebt war, diese Symbole zu gestalten, sondern vielmehr, sich von hemmenden Phantasien zu befreien. Diese Befreiung ist die Musik, antizipiertes Symbol des energetischen Raumes, sie leitet sein Kommen ein.

Eine Welt, in der alles Tastbare, plastisch Gebildete und Gebaute wertlos wird. Erst heute erleben wir, wie die moderne Lichtarchitektur und Lichtmalerei den Weg findet zur visuellen Gestaltung dieser Welt.

Eine restlose Aufklärung über die psychischen Determinanten des räumlichen Empfindens konnte ich natürlich hier nicht geben. Ich füge ihr noch einiges hinzu, aber mit dem Vorbehalt, daß ich dafür nicht eintrete, vielmehr eine gründliche Analyse dem Psychologen von Fach überlasse.

Dem Erlebnis im zellenhaften Raume der Sensationen mag ein ungetrübter Narzißmus entsprechen (Hermaphrodysie, Autoerotismen). In körperlich-phallischen Formvorstellungen wird ohne Zweifel dem Vater, in cunnisch-höhlenhaften Raumvorstellungen der Mutter ein Symbol gesetzt. Das erhellt aus den Feststellungen, die wir Prof. Freud verdanken: daß das Kind lange Zeit an die Eltern libidinös gebunden ist, und zwar entweder positiv an den Vater oder an die Mutter oder negativ (ambivalent) an Vater oder Mutter; weiter, daß den meisten Menschen die zum sogenannten normalen Sexualleben notwendige Ablösung der Libido von Vater oder Mutter nicht oder nur teilweise gelingt, worauf als auf einem Fundament sich die Perversionen, Neurosen ergeben und als deren Sublimationen die künstlerischen Leistungen. Wir dürfen also in Manifestationen phallisch-dinghaften Raumempfindens die Existenz einer Fixierung an den Vater, und in höhlenhaften einer solchen an die Mutter annehmen. Weitere Verschiedenheiten werden dann wohl noch durch die Art dieser Einstellung bedingt sein, also ob sie positiv oder ambivalent ist, weiter durch eventuelle Kombinationsformen dieser Einstellungen und schließlich durch die Verschiedenheiten, die das sonstige erotische Leben einer Zeit an sich trägt. (Der Grieche flüchtete sich aus dem Ödipuskomplex in die Homosexualität; als räumliche Übersetzung mag das die Vielheit der dinghaften Gebilde ergeben, wie Säulen, Tempel, die ebenso gleichwertig nebeneinander stehen wie die Männer im geeinten Brüderclan, wie die Einheiten der Polis. Der Araber flüchtet sich in die Vielweiberei; in Allah, dem absoluten Herrscher, bleibt der Patriarch erhalten, der ihm diese erlaubt; im zentralistischen System der Moscheen ist ihm ein Symbol gesetzt. Der Römer sublimiert in der Verehrung der Mutter, schafft ihr ein Symbol im Demeterkult und bejaht diese Gebundenheit naiv in seiner prächtigen höhlenhaften Architektur. In der Gotik ist die Einstellung sowohl zum Vater als auch zur Mutter ambivalent; die Symbole beider werden mit entgegengesetzter Ornamentik überwuchert, die Mauer durch das Fenster, dieses durch das Maßwerk, der Pfeiler und der Turm durch gehöhlte Krabben und Sterne zerstört, alles Dinge, die der einen wie der andern Form und darum ihrer Symbolik zuwider laufen.)

Eine solche Anschauung schließt aber nicht aus, fordert vielmehr, auch

anzunehmen, daß in anderen Fällen die Ablösung der Libido vom Vater als auch von der Mutter restlos gelingt. Weiter: Wie für manche Zeiten diese Fixierung typisch ist, so müssen andere denkbar sein, in denen eine durch elterliche Bindung nicht beschwerte Veranlagung den Menschen kennzeichnet. Hier wird die Kunst von der früheren verschieden sein müssen: in ihr kann das Dinghafte wie das Höhlenhafte als Symbol von Vater und Mutter keine bedeutungsvolle Rolle spielen. Es scheint mir, daß wir uns einer solchen Zeit nähern. Vielleicht können Erzieher beobachten, daß die Fälle häufiger werden, in denen Kinder zu beiden Eltern ziemlich leidenschaftslos eingestellt sind. Ihr Verhältnis zu ihnen ist eine Art „vernünftiges", das durch Widerwillen und Ablehnung dadurch gestört werden kann, wenn die Eltern oder andere Personen, die als Elternersatz gelten können, sich dem Kinde mit Liebkosungsabsichten nähern. In solchen Fällen fehlt das Fundament, auf dem sich später gerne die starke libidinöse Bindung in der Liebe wie in der Ehe, alle Sentimentalität und weiter die Regressionen und ihre sozialen, künstlerischen und neurotischen Symbole aufbauen.

So ließe sich die moderne Konstitution, allerdings nur negativ, kennzeichnen. Positiv etwa folgendermaßen: Bei Kindern, die sich wie oben geschildert verhalten, wird man annehmen, daß alle Liebe in das eigene Ich zurückgekehrt ist, um hier auf seine spätere Bestimmung zu warten. Die folgende Übertragung geht dann nicht den Weg über die Vater- und Muttersymbole, sondern unmittelbar vom Ich aus als Identifikation. Eine andere Entwicklung können wir uns vorläufig nicht denken. Es hat also den Anschein, als ob die moderne Konstitution, die zum energetischen Raumempfinden führt, vorwiegend narzißtisch gerichtet ist. Das wird sogar plausibel, wenn man sich die verschiedenen Manifestationen dieser Einstellung in der Jetztzeit vergegenwärtigt: der Egoismus, der in jeder Art des Lebens, in Politik und wirtschaftlicher Praxis, in Kunst und Philosophie zu einem ausgeprägten, leidenschaftlich verteidigten Individualismus führte, (gewiß ein nicht zu unterschätzender Untergrund der Revolutionen, sowohl der roten wie der faschistischen) zu seinen künstlerischen Übertreibungen im Expressionismus und Futurismus und zu den so modernen krankhaften Formen der schizophrenen Konstitution. Ihr verdankt wohl auch der Tanz zum Teil seine heutige Bedeutung, Höhe und Beliebtheit.[1]

1) Die narzißtische Einstellung erklärt die Anziehungskraft der Kunst der Primitiven auf uns und ihren Einfluß auf unsere Kunst. Die Verquickung mit phallischen Formen weist aber darauf hin, daß die bewegenden Triebe eher in der Pro- als in der Regression zu suchen sind.

Dem Narzißmus entspricht aber das Raumerlebnis der Zelle, eine Summe räumlicher Empfindungen, die gewiß nicht identisch sind mit denjenigen, die den Raum energetisch interpretieren. Dieser moderne Narzißmus und seine Reproduktionen müssen also verschieden sein von dem der Zelle. Und zwar schon deshalb, weil der eine, den man etwa als den primären bezeichnen könnte, sich auf dem noch unbeschriebenen Blatt der Seele entwickelt, während der andere sich auf dem Fundament der aufbewahrten Engramme aus den körperlich-höhlenhaften Erlebnissen aufbaut, das phallische und cunnische Raumempfinden zur Voraussetzung hat und dieses also hier im energetischen Raumempfinden homophon zum Mitklingen erregt wird, indes die Reproduktionen des zellenhaften Raumempfindens, die etwa im Schlaf oder im Wahnsinn auftreten, gerade von solchen Empfindungselementen, die dem Raum Tiefe und dem Körper Wirklichkeit geben, sich lostrennen.

Dieser sekundäre Narzißmus wäre also gleichsam ein Narzißmus auf höherer Entwicklungsstufe. Daß das ihm entsprechende energetische Raumempfinden dem ding-höhlenhaften überbaut ist, zeigt sich unter anderem in seinen philosophischen Äußerungen. Die Zelle mag Ich und Umwelt als eins empfinden, sie erlebt in ihren Sensationen sich zugleich und identisch mit der Umwelt. Sie zieht aus diesen Sensationen nicht den Schluß auf eine verursachende Außenwelt. In unseren pantheistisch gefärbten Weltanschauungen benehmen wir uns aber ähnlich: wir identifizieren uns mit der Welt, Ich und Welt, Ich und Gott sind eins. Wir tun dies, trotzdem wir den Schluß auf eine außer uns existierende Welt gezogen haben, oder wie Hegel, indem wir im an und für sich seienden Wissen den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufheben. Wir empfinden die Welt als ein Stück von uns, oder besser, uns als ein Stück der Welt, des absoluten Geistes.[1]

Und das ist der Unterschied: Der Primitive, in dem der primäre Narzißmus noch wirksam ist und damit das zellenhafte Raumempfinden, erfaßt die Natur

---

1) Der Wechsel der Einstellung spiegelt sich wider in der Entwicklung des dramatischen Erlebens: das Drama der Primitiven (Dionysoskult) ist ekstatischer Tanz; im Rauschzustand, in den eigenen Zustandsänderungen wird es erlebt. Durch Regression in den Raum der Sensationen gelingt offenbar die Identifikation der Bacchanten mit der Gottheit, die Aufhebung der Schranken zwischen Spieler und Zuschauer; beide sind eins. Wie unter dem Einfluß des ding- und höhlenhaften Raumempfindens die Welt sich spaltet in Subjekt und Objekt, so teilt sich später auch das Drama in Handlung und Miterleben, getragen von Schauspielern und Publikum. Das moderne Gemeinschaftstheater will diese Trennung wieder aufheben, durch Zerstörung der

auf dem Wege der Identifikation, indem er sie personifiziert, d. h. in sie dieselbe Wesenheit hineinprojiziert, die er in sich erkannt hat. Die moderne Naturanschauung ist wieder eine Identifikation, aber sie geht den entgegengesetzten Weg. Dem sekundären Narzißmus folgend, projizieren wir die Wesenheit, die wir, in der Anwendung der ding- und höhlenhaften Raumkonzeption in der Natur, im Geiste erkannt zu haben glauben, in uns hinein. Der Primitive „personifiziert" die Natur, wir „naturalisieren" gleichsam den Menschen. Es ist gleichgültig, ob man dies materialistisch oder geisteswissenschaftlich, phänomenologisch nennt.

*

Die Übersetzung dieser psychoanalytisch gegebenen Konstitution in die Sprache der Baukunst kann vollkommen nur durch das Kunstwerk selbst gelingen. Dies zur Entschuldigung der Unzulänglichkeit der nachfolgenden Worte, durch die versucht werden soll, die Bauform zu beschreiben, in der sich das moderne Raumempfinden darstellen könnte.

Mehr als früher ist das, was der Architekt bildet, nicht Stein, Holz und Eisen, sondern die Tätigkeit des Menschen, für den er baut. Indem er seinen Raum formt, schreibt er ihm die darin möglichen Bewegungen vor, formt er sein Leben. Nur durch das Leben, das ein Bau ermöglicht, kann er im Sinne des modernen Raumempfindens verstanden und entworfen werden. Die künstlerische Tätigkeit besteht heute darin, dieses Leben zu erschauen und es in Bahnen und Rhythmen zu fassen, die mit dem Willen unserer Zeit harmonisch zusammenklingen. Der Künstler entwirft die Bewegungen, die seinem Bauwerk Leben geben, wie etwa Mary Wigman ihre Tanzkompositionen, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht von ihm selbst, sondern von den zukünftigen Bewohnern ausgeführt werden, indem er sie zu diesen Bewegungen zwingt. (Eine Art autoplastische Reaktion auf dem Umwege über die Identifikation des Künstlers mit dem Bauherrn.) So wird dann die Zweckform zu einer Art Verkehrsanlage, mit Gleisen, Bahnen, Straßen, die stetig von einer Tätigkeit in die andere hinüberführen, die Räume untereinander und mit der Umgebung ohne Bruchpunkte verbinden.

Ähnlich erdenkt er die Bewegungen von Licht, Wärme, Wasser und sonstiger das Bauwerk belebender Kräfte und formt ihre Bahnen zu Licht-,

Rampe und des Vorhanges den Kontakt zwischen Bühne und Zuschauer herstellen, das „Monodrama" wieder verwirklichen. Im Gegensatz zum Urdrama erfolgt die Ekstase nicht spontan von innen heraus (durch den Genuß des Rauschmittels), sondern bleibt gebunden an ein äußeres Geschehen.

Wasser- und Kraftleitungen, Kanälen, Ventilationen, Heizungen, Telephon, Stiegen, Aufzügen, die in einem modernen Bauwerk nicht nur bedeutungsvolle Zutaten sind, sondern sein Wesen ausmachen. Das drückt sich schon in den Kosten dieser Anlagen aus, die die des übrigen Baues zumeist weit überschreiten. Sie verdienen daher einen stärkeren sichtbaren Ausdruck, als man ihnen gewöhnlich gibt. Das moderne Haus ist Maschine, beweglich, Arbeit leistend; daß sie richtig funktioniert, ist die Hauptsache.

Schließlich sind Thema der Baukunst die übrigen anorganischen Kräfte, die an und in dem Bau wirken, das sind die von außen kommenden Lasten, Schnee, Wind und Wetter, und die ihnen vom Material entgegengesetzten Widerstände, Festigkeit, Elastizität der Konstruktion. Diese fängt die von außen kommenden Kräfte auf und leitet sie als Spannungen, elastische Bewegungen reibungslos zur Erde. Wieder sind diese Bewegungen in Form, Tempo und Rhythmus zu erfassen und in die durch die Konstruktion verkörperten Bahnen zu leiten, wodurch diese zu ihrem sichtbaren Ausdruck wird.

So entsteht als neues Element des Raumes, der Konstruktion und des Organisationssystems die Straße, die Bahn, der Schlauch mit dem Kennzeichen der Kontinuität, des stetigen Verbindens, Überganges von verschiedenen Bewegungsarten. In der Antike ist die Säule ein Ding, der Balken ein zweites und das Gesimse ein drittes Ding, jedes selbständig und für sich verwendbar. Darum konnte man sie in verschiedenen Stilarten kombinieren, konnte sie einzeln auch weglassen. In der Gotik werden Bündelpfeiler und Kreuzrippe zu einer Einheit, besonders in der Hochgotik, wo die letzten trennenden Kapitelle verschwinden, und darum zum Ausdruck einer kontinuierlichen Kraftlinie, die am Schlußstein beginnt und am Pfeilerfuß endet. Am stärksten wird dieses Kennzeichen der Kontinuität beim modernen Eisenbetonhallenbau, wo man nicht mehr weiß, wo die Säule aufhört und der Träger beginnt, wo beide Begriffe keinen Sinn mehr haben, so daß an ihre Stelle der des Rahmens treten mußte. Gänge, Stiegen, Kran- und Rollbahnen, Kabelschächte, Leitungskanäle, Aufzüge verbinden in horizontaler und vertikaler Richtung die Räume zu einer Einheit, zerreißen ihre Geschlossenheit und durchlöchern, zerstören die Massivität des Baues. Jeder einzelne Raum wie ihre Gesamtheit bekommt durch sie Struktur. Die Häuser werden durch Straße, Bahn und Auto zu einer höheren Einheit verbunden, zur Stadt, diese selbst löst sich im Siedlungsgelände auf zum offenen Land und die Bahnhöfe verbinden sie mit dem Reich.

Die Funktion des Raumes, die verbindende Bewegung öffnet ihn. Licht und Luft dürfen ungehindert hinein. Das Glas- oder Lusthaus wird zum —

wenn auch utopistischen — Ideal. Die Räume selbst müssen nicht groß sein. Ihre übertriebene Größe gehört zum höhlenhaften Raumempfinden, insofern dieses es sich in einem möglichst großen Raum bequem machen will. Wie im Siedlungshaus dürfen die Räume klein sein, weil die ganze Welt eindringt und zum Haus gehört durch die weiten Fenster, die gemeinsamen Anlagen, durch Telephon und Radio.

Man erkennt heute immer mehr, daß in der abgrenzenden, wehrenden Wand das Material nicht ausgenützt wird. Die neuesten Bestrebungen zielen dahin, die Mauern den Zellmembranen, Tier- und Pflanzenhäuten gleichzubilden, die die von außen wirkenden Energien der Wärme, des Lichtes, der Elektrizität, Feuchtigkeit usw. nicht abweisen, sondern in nutzbringende Form transformieren und so in das Innere des Körpers weiterleiten. Auch in den konstruktiven Gliedern wird der Hauptwert auf ihre Leitungsfähigkeit gelegt. Sie leiten Kräfte, Bewegungen und sind selbst bewegt, sind nicht „starr", sondern leisten „Arbeit". Die veränderte moderne Psyche determiniert eine neue Zweckmäßigkeit; die neuen Bedürfnisse geben dem Raum neuen Sinn und neue Gestalt. Das Haus ist nicht mehr Stütze und Hülle, sondern Maschine, Transformator zwischen Kosmos und Mensch.

Ein letzter Rest von Regression lebt sich in cunnischer Gestaltung in Cafés, Konditoreien, Bars aus. Dort mag sie am Platze sein, weil man dort noch in „Stimmung" macht. Es gibt aber bereits auch Menschen, die diese in hell erleuchteten Räumen finden. Dem modernen Raumempfinden widerspricht es noch nicht, wenn z. B. die Fenster eines Stiegenhauses, die in einen häßlich verbauten Lichthof notwendig führen, durch Kunstverglasungen symbolisch geschlossen werden, weil diese schließlich noch immer angenehmer sein werden als die Unordnung regelloser und verwahrloster Feuermauern. Dagegen widerspricht es unserem Empfinden, wenn etwa die großen Fenster eines Warenhauses, anstatt mit geschliffenen Spiegelscheiben versehen, durch zahlreiche Fenstersprossen geteilt werden, durch die der Ausdruck der „Geschlossenheit" erreicht werden soll. Von außen mag sich ja dieses Ornament ganz nett ansehen, von innen aber zerreißt und stört es den Ausblick und seine Zwecklosigkeit wird sichtbar. Vollends entgegengesetzt aber ist es, in einem Landhaus sich die Fernsicht auf eine jedenfalls ganz und gar nicht feindliche Landschaft durch bunte Fenster oder gar Butzenscheiben wegzunehmen. Oder sollten gemalte Blumen schöner sein als wirkliche?

In Wien baut man die Wartehäuschen der Straßenbahn aus geschliffenem Spiegelglas, zwischen drei Zentimeter starken Eisenrahmen montiert. In Deutschland macht man aus ihnen mittels vierzig Zentimeter starken

Mauern, mittels Kuppeln, Mansarddächern und Türmen Mausoleen. Ich konnte in Berlin eine Zeitlang die öffentlichen Bedürfnisanstalten nie finden, weil ich sie in den prunkvollen Festungsbauten nicht vermutete.

Aus hysterischer Überbetonung der Progression entstehen die Utopien und phallischen Symbole. Die letzteren entsprechen dem modernen Raumempfinden, wenn sie gleichzeitig Ausdruck einer starken Bewegung werden. Der antike Phallos der Säule ist starr, ruhig. Der gotische Turm deutet eine Bewegung an, aber noch symbolisch, indem sie das seinen Linienzug verfolgende Auge empfindet. Im Wolkenkratzer aber erlebt man sie konkret. (Aufzüge.) „Nur“ Symbole sind sie in allen jenen Rathaustürmen, die sonst keinen Sinn haben.

Im neunzehnten Jahrhundert machte es der stärker werdende Verkehr nötig, die Festungsmauern, die die Stadtzentren umgaben, niederzureißen. In Wien wurden sie durch die die Innere Stadt restlos öffnende Ringstraße ersetzt. In den meisten Städten Deutschlands ließ man ihre bedeutungsvolleren Torbauten stehen. Nicht genug, man baute noch neue hinzu. So trifft man hier oft am Zentrumsausgange einer größeren Straße mitten in einen freien Platz hineingestellt einen Torbau, halb Mausoleum, halb phallischer Turm, halb Triumphbogen, jedenfalls aber mit einer oder mehreren Toröffnungen, wegen des so reizenden „Durchblickes“. Infantile Neugierde haben sie hingestellt, Sieg, Ehrfurcht vor dem Alter und Titusbögen mußten die Ausrede abgeben. Der Effekt ist nun der, daß Fußgänger, Autos und Straßenbahn um das Tor herum passieren müssen, der Verkehr staut sich und die Stadtverwaltungen zerbrechen sich den Kopf über Unter- und Überführungen. „Um ein Tor herumfahren!“ Beim Aussprechen dieses Satzes sträuben sich die Haare. Wer diesen Gedanken dreimal denken kann, ohne sein modernes Raumempfinden zu entdecken, dem ist nicht zu helfen.

Es wird zum Kennzeichen des vollendeten energetischen Denkens, daß es, weil es die ding- und höhlenhaften Daseinsstufen überwunden hat, sich auf keine dieser Formen kapriziert, also nicht phallische Formen anwendet, wenn andere zweckmäßiger wären. Die Tendenz nach Freiheit verdichtet sich in der reinen Zweckform, ohne sie zu vergewaltigen. Ein Haus zu bauen, in dem man friert, ist ebenso sinnwidrig, wie ein solches, in dem man erstickt. Das eine wie das andere entsteht, wenn das ding- beziehungsweise höhlenhafte Denken neurotisch überbetont ist; wenn beide Arten als Gegensätze empfunden werden, was sie objektiv nicht sind, sondern eben erst durch die aus einer Verschiebung geholte Affektbesetzung werden. In der Mode wie in der Baukunst sind die Bedürfnisse nach Um- und Enthüllung nicht

unvereinbare Gegensätze, sondern Funktionen, die in bestimmtem Maße zu erfüllen sind, und von denen die eine die andere fordert. Eine noch nicht überwundene Neurose schwankt zwischen beiden Extremen, ohne das dritte, die Erfüllung im energetischen Raum zu finden.

Eine Schwierigkeit ergibt sich ja allerdings dadurch, daß sich die Umgebung eines Hauses, unseres Daseins fortwährend ändert, so daß einmal eine starke Abgrenzung, ein andermal eine Öffnung gegen diese erwünscht sein kann. Es wird notwendig, das Fenster schließen, weiter oder enger öffnen zu können; im Sommer wäre bei einem Landhause es manchmal vielleicht am besten, wenn man die Wände ganz zum Verschwinden bringen könnte. Aus diesen Forderungen holt sich das moderne Raumempfinden einen neuen Beitrag zu seiner das Haus durch Bewegung als Maschine denkenden Konzeption. Schubfenster und Türen, Rollbalken, Jalusien, Vorhänge, schließlich bewegliche Wände und Decken sind heute keine Phantasien mehr.

Aus der narzißtisch infantilen Einstellung ist determiniert die Sucht nach starken Effekten in lebhaften leuchtenden Farben, nach Formen, die durch ungewohnte Bizarrerie stark wirken; keine Regression, sondern lebensvolle Bejahung der lustbringenden Sensationen im Riemannschen Raum.

Aus derselben Quelle die primitive, leicht faßliche Form, der Kubismus in der Baukunst, die Tendenz, das komplizierte durch einfachste Mittel zu lösen.

Nicht zuletzt eine gewisse spielerische Flüchtigkeit, ein Bauen mit Pappe und Stuck, weil das Tempo der Entwicklung zu schnell ist, als daß wir uns getrauen dürften, für die Ewigkeit zu bauen.

In Heft 8 von Wasmuths Monatsheften für Baukunst (Jahrgang 1925) schreibt Herr Adolf Behne in seinem Artikel über Architekturkritik den Satz: Moderne Baukunst kann nur von Menschen geschaffen werden, die vollkommen offen sind. Darunter setzt er die Zeichnung eines Tennisspielers. Die Physiognomie dieses Bildes sagt vielleicht mehr, als es ein ganzes Buch vermag. Vorher stellt er fest, daß noch immer zuviel Architekten Burgen und Festungen statt Wohn- und Nutzbauten entwerfen. Er erkennt darin die Manifestation eines kriegerischen Geistes. Die Psychoanalyse erklärt uns diese Erscheinung aus der Fixierung an pränatale Zeiten. Wir sind gewohnt, weiter zu fragen; warum sind diese Menschen derart an die Vergangenheit gebunden, daß sie nicht ja sagen können zur gegenwärtigen Wirklichkeit, daß sie Angst haben vor Licht und Sonne und Luft, vor allen Dingen und Menschen, die sie umgeben, in denen sie nur ihre

Feinde sehen, vor denen sie sich schützen müssen. Woher kommt es, daß sich solche narzißtische Geister gekränkt und passiv zurückziehen, anstatt sich aktiv zu betätigen. Welche Leiden der Menschheit haben sie unfähig gemacht, die Freiheit zu genießen? Welche äußeren, sozialen und sittlichen Verhältnisse tragen Schuld an dem inneren Konflikt? Wäre es nicht besser, diese psychoanalytisch erkennbare Situation im Sinne der Freiheitstendenz umzugestalten, als sich mit symbolischen Spielereien zu befriedigen?

Die Hoffnung, daß auch darauf die Psychoanalyse Antwort geben kann, der Glaube, daß aus ihrer Gegend die Erlösung kommt, die uns durch Selbsterkenntnis zur Freiheit führt, ist ein Teil unserer Weltanschauung, spekulative Umsetzung unseres Wollens und so also vielleicht selbst nichts anderes als ein Symbol unserer Zeit, nämlich der Ausdruck unseres Wunsches, uns von der hemmenden archaischen Erbschaft zu befreien, die Freiheit im gesteigerten Bewußtsein, im restlos aufgesogenen Wissen vom Ich und der Welt zu erreichen.

Bemerkungen zum dichterischen Ausdruck des modernen Naturgefühls

Von

Richard Sterba

Wien

Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Goethe: Epirrhema.

Wenn hier unternommen werden soll, einiges über das Naturgefühl und seinen Ausdruck zu sagen, so geschieht es in der Einsicht, daß dies nichts anderes als eine Ergänzung zu der Arbeit „Über Naturgefühl" von Hanns Sachs[1] sein kann, in welcher der wesentliche Inhalt des Naturgefühls und sein Wandel von der Antike zur Moderne erschöpfend behandelt wurde. Der Titel dieser Arbeit kündet bereits an, in welcher Richtung diese Ergänzung vorgenommen werden soll; wenn Goethe dabei in den Vordergrund gerückt wird, so rechtfertigt sich dies vielleicht aus dem Interesse für die Persönlichkeit des großen Dichters und aus der Hoffnung, daß, was dem Naturempfinder κατ' ἐξοχήν zukomme, in mancher Richtung auch für viele andere typisch sei.

Hanns Sachs hat klargelegt, daß das Naturgefühl der Stufe des Narzißmus entspricht und in seiner Personifikationstendenz einer Projektion des verdrängten Narzißmus auf die Außenwelt gleichkomme. Der Unterschied zwischen dem modernen und dem antiken Naturgefühl bestehe darin, daß

1) Diese Zeitschrift, Bd. I, 1912.

der moderne Mensch seine affektive Stellungnahme zur unbelebten Natur ausspreche, die Antike verschweige sie, die Antike werte das Objekt, nicht das Gefühl, die Moderne werte das Gefühl, das Objekt sei ihr indifferent. Das Merkmal des modernen Naturgefühls sei die Stimmung, diese aber sei die Objektivierung der Empfindungen. Dieser inhaltlichen Deutung werden wir kaum etwas zuzufügen haben, sie kann schlechthin als erschöpfend bezeichnet werden. Wir haben es unternommen, uns einem formalen Problem zuzuwenden und uns nach der Technik umzusehen, mittels deren das moderne Naturgefühl von einem gerade in dieser Richtung unerreicht großen Dichter zum Ausdruck gebracht und so uns übermittelt wird.

Aus der Fülle, die uns zur Untersuchung zu Gebote steht, wollen wir eine lyrische Strophe aus der Einleitung zum zweiten Teile des Faust herausgreifen, nicht ganz willkürlich, sondern weil eine naturlyrische Episode am Beginn des zweiten Teiles des Faust vielleicht aus ihrer Stellung im Ablauf des dramatischen Geschehens der Dichtung an sich schon für uns einiges an Gedanken bringen oder bestätigen kann.

Die Strophe stammt aus dem Chor, der dem Gesang des Ariel „Einzeln, zu zweien und vielen, abwechselnd und gesammelt" antwortet. Sie ist im Manuskript „Notturno" überschrieben und lautet:

Nacht ist schon hereingesunken
Schließt sich heilig Stern an Stern,
Große Lichter, kleine Funken
Glitzern nah und glänzen fern;
Glitzern hier im See sich spiegelnd,
Glänzen droben klarer Nacht,
Tiefsten Ruhens Glück besiegelnd
Herrscht des Mondes volle Pracht.

Man wird zugeben müssen, daß die durch sie übermittelte Empfindung eine außerordentlich starke ist und wird sich erstaunt fragen, was dieser Wirkung zugrunde liegt und wie sie erreicht wurde?

Da fällt es nun zunächst auf, daß diese Wirkung nicht allen Verszeilen gleich anhaftet, sondern daß sie bei einzelnen eine Steigerung erfährt. So in der zweiten, sechsten, sowie siebenten und achten Verszeile, von denen wir die zweite zunächst ganz isoliert betrachten wollen:

Schließt sich heilig Stern an Stern.

Es handelt sich in dieser Zeile um die Darstellung eines alltäglichen Naturgeschehens und es muß an der Art dieser Darstellung liegen, wenn eine so starke Empfindung dabei übermittelt wird. — Zunächst erscheint

uns an dem so einfachen und kurzen Satz die Stellung des Wortes „heilig“ auffällig. Wir wissen im ersten Augenblick nicht recht, wem wir das Wort zurechnen sollen. Das Nächstliegende ist es wohl, es als Ausdruck des heiligen Empfindens zu nehmen, das im Dichter bei der Betrachtung des Abendwerdens rege wird. Da der Dichter aber diese heilige Empfindung nicht von sich aussagt, sondern sie als heiliges Geschehen in der Außenwelt darstellt, dürfen wir hier jenen projektiven Vorgang annehmen, den Sachs als das Wesentliche des Naturgefühls betrachtet. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Bedeutung „heilig“ in dem Vers in erster Linie eine adverbielle ist. Als Adverb sagt das Wort von der Tätigkeit der Sterne aus, daß sie heilig sei, es macht das Aneinanderschließen der Sterne zu etwas Heiligem. Über den Sinn dieses Adverbs können wir uns erst Klarheit verschaffen, wenn wir eine auffällige Tatsache berücksichtigen, an der wir bisher vorübergegangen sind. Die ganze Darstellung im Vers ist so gewählt, daß sie das Geschehen in der Außenwelt zu einer Tätigkeit der Außenwelt werden läßt. Das Wort „heilig“ wirkt durch seine adverbielle Bedeutung im Sinne dieser Darstellung verstärkend, weil es eben diese Tätigkeit zu einer zweckvollen macht, zu einem „heiligen“ Tun. Wir werden uns fragen müssen, ob diese so bedeutsame Folgerung aus der adverbiellen Bedeutung des Wortes, diese gelte der Verstärkung der Darstellung eines Geschehens als Tätigkeit, nicht ein Produkt unserer Deutung sei; aber sie wird unbestritten bleiben müssen, wenn in den folgenden Versen vom gleichen Objekt der Darstellung, von den Himmelskörpern ähnliche zweckvolle Tätigkeit mit ähnlichen Darstellungsmitteln ausgesagt wird. Und dies finden wir in der Tat; und zwar das gleiche Objekt der Darstellung als handelndes Subjekt. Wiederum von den Sternen, diesmal als große Lichter bezeichnet, wird im sechsten Vers gesagt:

„Glänzen droben klarer Nacht.“

Hier ist es ein nicht sofort verständlicher Dativ, der uns auffällt. Aber sogleich bemerken wir, daß er wieder einer Verstärkung der Darstellung eines Geschehens als Tätigkeit des dargestellten Objektes dient. Die Sterne glänzen nicht nur, sie glänzen jemandem: der Nacht. Und wenn in den letzten zwei Versen des Mondes volle Pracht herrscht, so geschieht es, um „tiefsten Ruhens Glück zu besiegeln“. Wir dürfen also wohl mit Recht annehmen, daß sich in dem Wort „heilig“ hinter der Bedeutung als Ausdruck einer projizierten Empfindung eine andere, nicht sofort bewußt werdende verbirgt, der anscheinend die Absicht zugrunde liegt, das Geschehen

in der Außenwelt zu einer Tätigkeit umzudeuten, respektive diese Darstellung als Tätigkeit, die auf Grund unserer Sprache die einzig mögliche ist, über diese sprachliche Notwendigkeit hinaus zu verstärken.

Was also bei einer ersten Lesung der Strophe nicht oder kaum bewußt wird, setzt bei genauerer Analyse in Erstaunen: dem kosmischen Geschehen ist, ohne daß wir es aufs erste deutlich gewahr werden, durch die verhüllte Darstellung als zweckvolle Tätigkeit ein durchaus menschlicher Sinn beigelegt worden, aber in tieferer Form als nur als Projektion unseres Gefühls. Wir finden, daß durch die Art des dichterischen Ausdrucks die Außenwelt lebendig wird und durchwoben von zweckvoller harmonischer Handlung, und zwar so, als ob das, was geschieht, in unserem Sinne getan würde. Die dichterische Wiedergabe des Geschehens dient dazu, das, was geschieht, als Produkt des eigenen Wollens darzustellen, sie eröffnet den Zugang zu einer Art kosmischer Motilität.[1]

Und nun erkennen wir die Möglichkeit für diese Darstellung des Geschehens als Tätigkeit und ihren Lustgewinn. Es liegt ihr eine weitestgehende narzißtische Identifizierung zugrunde. Aber die Ausdrucksform der Darstellung ist eine solche, daß die Identifizierung, diese lustbringende narzißtische Erweiterung der durch die Außenwelt so engen Grenzen unserer Persönlichkeit in diese einschränkende Außenwelt hinaus unbewußt bleibt und geschehen kann, ohne daß der mächtige Wächter des Realitätsprinzips ihrer gewahr wird.

Wir sind nunmehr genötigt, unseren Befund einer Revision zu unterziehen, die sich in mehrfacher Richtung erstreckt. Zunächst: ist der Ausdruck des Naturgefühls häufig ein solcher, wie wir ihn in unserer Strophe gefunden haben, und spielt die Tätigkeit des dargestellten Objekts dabei häufig wirklich diese Rolle, die ihr in der Strophe aus dem Faust nach unserer Meinung zukommt? Im gleichen Chorgesang des Faust, dem unsere Strophe entnommen ist, finden sich die folgenden zwei Verse:

Täler grünen, Hügel schwellen,
Buschen sich zu Schattenruh;

Gerade der Ausdruck „Buschen sich zu Schattenruh“ hat lebhafte Kontroversen bei den Faust-Kommentatoren und Sprachgelehrten hervorgerufen. Am zureichendsten erscheint mir die Erklärung in Grimms Wörterbuch zu sein, das Wort „buschen“ bedeute „die Gestalt von Büschen annehmen“.

1) „Motilität“ wird hier und im folgenden im Sinne der Bewegungsfähigkeit gebraucht.

Sie kommt der imaginären Tätigkeit, die das Wort ausdrückt, am ehesten gleich. Das „zu Schattenruh" zeigt wieder das Zweckvolle dieser Tätigkeit an, die eben an vielen Stellen über das menschliche Handlungsvermögen hinausgeht und häufig als Bewegung an sich, aber doch als zweckvolle Bewegung die stattgefundene Identifizierung anzeigt, der der große narzißtische Lustgewinn des Naturgefühls entstammt. Es kann als Maß für die Intensität dieser Identifizierung gelten, daß zum Zwecke ihrer Darstellung ein sonst nur im Hauptwort gebräuchlicher Stamm „Busch" zur verbalen Funktion erweitert wird.

Der Gesang des Ariel und der ihm antwortende Chor haben den tiefen Sinn, die Regeneration des Faust nach dem furchtbaren Zusammenbruch am Ende des ersten Teiles darzustellen. Faust verläßt der Tragödie ersten Teil als ein völlig Gebrochener, an allen Versuchen gescheitert, durchaus unbefriedigt und mit schwerstem Schuldgefühl beladen. Er soll als neuerdings Strebender und kräftig Handelnder in den zweiten Teil eintreten; dieses zu ermöglichen scheint mir der ökonomische Sinn der naturlyrischen Episode am Beginn des zweiten Teiles zu sein. Der Weg, den seine Regeneration nimmt, ist der über den Narzißmus. Die narzißtische Erweiterung der Ichgrenzen im Naturgefühl bietet die breiteste Möglichkeit der Darstellung dieser narzißtischen Regeneration. Die große Anbietung, die von der gesamten Natur an Faust erfolgt und der Ariels Gesang und der folgende Chor dienen, ist nichts anderes als die Darstellung dessen, was im Naturgefühl geschieht, nicht von der Seite des Empfindenden, sondern von der Seite der Natur aus. Im Naturgefühl wird die Welt ebenso errungen, wie sie hier sich darbietet. Daß für die in dieser Regeneration erfolgende Erweiterung der Ichgrenzen die sprachliche Beengung durchbrochen wird, darf wohl nicht wundernehmen. Gerade an dem Vers

Buschen sich zu Schattenruh

ist es so deutlich, daß die Motilität des dargestellten Objekts einer narzißtischen Eroberung desselben zum Zwecke des persönlichen Lustgewinnes gleichkommt. Man begreift, daß bei dieser expansiven Erweiterung der Ichgrenzen in dieser Episode die sprachlichen Grenzen gleichfalls über die Norm erweitert werden müssen. Wir müssen dabei daran festhalten, daß diese Erweiterung in das dargestellte Objekt oder Geschehen nicht nur eine Projektion eines Affektes ist, sondern eben auf dem Wege der Darstellung, die den Zugang zur „kosmischen Motilität" eröffnet, ein Einbeziehen desselben in die eigene Machtsphäre bedeutet. Einer solchen Darstellung liegt

die Formel zugrunde: so wie ich mich bewege, bewegt sich unter meinem Willen — meiner Darstellung — die Welt. Die ganze Tiefe der narzißtischen Identifizierung geht aus dieser Formel hervor.

In dem bekannten Gedicht „An den Mond“ ist deutlich wieder die Tätigkeit des Objekts als Ausdruck der Einbeziehung desselben in den Bereich der eigenen Motilität das Wesentliche der Darstellung.

Füllest wieder Busch und Tal
Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz.

Hier wird die Tätigkeit des Mondes als eine lösende für die eigene Seele empfunden. In Wirklichkeit ist der Vorgang umgekehrt; weil die Seele sich aus ihren Grenzen gelöst und in den Kosmos hinein erweitert hat, ist der Mond tätig geworden.

Aber wir müssen nicht bei Goethe verweilen. Die Motilität des dargestellten Objekts beim Ausdruck des Naturgefühls ist nicht für ihn allein charakteristisch. So kommt sie in eminent hohem Maße den ergreifenden Naturschilderungen Adalbert Stifters zu; sie macht geradezu das Spezifische an der Stifterschen Darstellung aus und man kann gut beobachten, wie gerade von dieser Bewegungsfähigkeit die stärkste Wirkung ausgeht. In „Brigitta“ heißt es: „Ich ging langsam dahin. Der Mond hob sich mehr und mehr und stand endlich klar an dem warmen Sommerhimmel. Die Heide lief wie eine fahle Scheibe unter ihm weg.“ Und gleich darauf: „Riesige Tannen streckten sich gegen den Himmel und mannsdicke Eichenäste griffen herum.“ Ferner im „Kondor“: „Der Mond hatte sich endlich von den Dächern gelöset, und stand hoch im Blau — ein Glänzen und ein Flimmern und ein Leuchten durch den ganzen Himmel begann, durch alle Wolken schoß Silber, von allen Blechdächern rannen breite Ströme desselben nieder, und an die Blitzableiter, Dachspitzen und Turmkreuze waren Funken geschleudert.“

In diesen Beispielen aus Stifters Schriften, die sich leicht um einige Dutzend vermehren ließen, ist die Rolle der Motilität des dargestellten Objekts und die Wirkung, die gerade von ihr ausgeht, ganz besonders deutlich.

Der Schluß des Gedichts „Am Abend“ von Hölderlin zeigt sie wieder:

. . . Da rauschten

Lebendiger die Quellen, es atmeten
Der dunkeln Erde Blüten mich liebend an
Und lächelnd über Silberwolken
Neigte sich segnend herab der Äther.

Das „Mondscheinlied“ von Ludwig Tieck bringt eine Überfülle von Tätigkeit des dargestellten Objekts:

Träuft vom Himmel der kühle Tau,
tun die Blumen die Kelche zu,
Spätrot sieht scheidend nach der Au,
flüstern die Pappeln, sinkt nieder die nächt'ge Ruh.

Kommen und gehen die Schatten,
Wolken bleiben noch spät auf
und ziehen mit schwerem, unbeholfnem Lauf
über die erfrischten Matten.

Kommen die Sterne und schwinden wieder,
blicken winkend und flüchtig nieder,
wohnt im Wald die Dunkelheit,
dehnt sich Finster weit und breit.

Hinterm Wasser wie flimmernde Flammen,
Berggipfel oben mit Gold beschienen,
neigen rauschend und ernst die grünen
Gebüsche die blinkenden Häupter zusammen.

Welle, rollst du herauf den Schein,
des Mondes rundfreundlich Angesicht?
Er merkt's und freudig bewegt sich der Hain,
streckt die Zweig' entgegen dem Zauberlicht.

Viel einfacher, viel universeller und wirksamer ist die Bewegung des dargestellten Objekts als Ausdruck der Identifizierung mit demselben im letzten Vers des Gedichtes „Septembermorgen“ von Eduard Mörike:

Im Nebel ruhet noch die Welt,
noch träumen Wald und Wiesen:
Bald siehst Du, wenn der Schleier fällt,
den blauen Himmel unverstellt,
herbstkräftig die gedämpfte Welt
in warmem Golde fließen.

In einem Gedicht von Richard Dehmel: „Die Harfe“ überschrieben, ist es ganz deutlich, wie die Bewegung des dargestellten Objekts aus der eigenen Motilität stammt und auf dem Wege der Identifizierung dem dargestellten Objekt übermittelt wird. Es seien die diesbezüglich wichtigen Strophen wiedergegeben:

Unruhig steht der hohe Kiefernforst,
die Wolken wälzen sich von Ost nach Westen;
lautlos und hastig ziehn die Krähn zu Horst,
dumpf tönt die Waldung aus den braunen Ästen,
und dumpfer tönt mein Schritt.

Hier über diese Hügel ging ich schon,
als ich noch nicht den Sturm der Sehnsucht kannte,
noch nicht bei euerm urweltlichen Ton
die Arme hob und ins Erhab'ne spannte,
ihr Riesenstämme rings.

In großen Zwischenräumen, kaum bewegt,
erheben sich die graugeword'nen Schäfte;
durch ihre grüngeblieb'nen Kronen fegt
die Wucht der lauten und verhalt'nen Kräfte
wie damals.

Und eine steht, wie eines Erdgotts Hand
in fünf gewalt'ge Finger hochgespalten;
die glänzt noch goldbraun bis zum Wurzelstand
und langt noch höher als die starren alten
einsamen Stämme.

Durch die fünf Finger geht ein zäher Kampf,
als wollten sie sich aneinanderzwängen;
durch ihre Kuppen wühlt und spielt ein Krampf,
als rissen sie mit Inbrunst an den Strängen
einer verwunsch'nen Harfe.

Hier korrespondiert deutlich eine tätige Bewegung des Dichters mit einer solchen des dargestellten Objekts. In der zweiten Strophe der Dichter:

als ich . . .
noch nicht bei euerm urweltlichen Ton
die Arme hob und ins Erhab'ne spannte

und in der vierten und fünften Strophe das dargestellte Objekt:

Und eine steht wie eines Erdgotts Hand
in fünf gewalt'ge Finger hochgespalten usw.

Die Überpflanzung des eigenen Bewegungsimpulses in das darzustellende Objekt wird an diesem Gedicht durch die Parallele von Arm und Hand besonders deutlich.

Von dieser Motilität gibt es fließende Übergänge zur Personifikationstendenz des antiken Naturgefühls, doch ist in der Moderne das Objekt immer mehr beseelt als vermenschlicht. Auch für Autoren der neueren Richtung spielt die Bewegungsfähigkeit des dargestellten Objekts eine ganz wesentliche Rolle; wir erlassen uns das Zitieren, da jede Anthologie neuerer Dichter Beispiele die Fülle bringt. Allerdings werden die Verhältnisse bei ganz modernen Dichtern durch die Angleichung ihrer Sprache an die der Schizo-

phrenie wesentlich kompliziert. Eine Untersuchung darüber geht über den Rahmen unserer Arbeit hinaus.

Nach diesem kurzen Überblick über das Areal der Gültigkeit unseres Befundes wollen wir uns nach Anschlüssen an die bisherige analytische Literatur umsehen. Helene Deutsch sagt in ihrem Innsbrucker Kongreßvortrag „Glück, Zufriedenheit und Ekstase":[1] „Jeder ästhetische Genuß, mag er bei der Betrachtung einer Landschaft oder eines Kunstgegenstandes entstehen, bei der Lektüre einer Dichtung oder beim Zuhören der Musik, immer kennzeichnet er sich dadurch, daß zwischen dem Ich und dem von der Außenwelt zuströmenden Eindruck auf dem Wege der Einfühlung eine Ich-Weltidentität entsteht. Das Beglückende ist eben in diesem Identitätsgefühl zu suchen. Von diesen alltäglichen Erlebnissen führt der Weg . . . zur Ekstase." Für die ästhetische Empfindung des Naturgefühls müssen wir diese Formulierung voll bestätigen. Wir glauben aus dem Ausdruck des Naturgefühls auch ermittelt zu haben, wie diese Einfühlung vor sich geht und welche Rolle der Motilität des dargestellten Objekts in der Ich-Weltidentität für das Naturgefühl zukommt. Das Naturgefühl nimmt tatsächlich eine Mittelstellung zwischen Normalzustand und Ekstase ein und leitet zu letzterer über. Dabei entspricht es unseren Ergebnissen in hohem Maße, daß, sofern sich der Gefühlszustand des Schaffenden oder das, was er darstellen will, auf dem Weg über das Naturgefühl dem Ekstatischen nähert, die Bewegung des dargestellten Objekts sich steigert und ins Phantastische wächst. Gerade am Schluß des Faust, II. Teil, wo schon die Einführung des *„Pater ecstaticus"* das Ekstatisch-Religiöse der letzten Szene kennzeichnet, finden wir eine Naturschilderung, bei der die Bewegung des dargestellten Objekts ins Grandiose gewachsen ist:

Chor und Echo: Waldung, sie schwankt heran,
Felsen, sie lasten dran,
Wurzeln, sie klammern an
Stamm, dicht an Stamm hinan.

In Nietzsches Tanzlied „An den Mistral" führt das ekstatische Erlebnis des Dichters gleichfalls zu einer über das gewohnte Maß hinausgehenden Bewegung des Objekts.

Ein Stück Vorschreiten gegen das ekstatische Erlebnis erscheint als eine Bedingung der dichterischen Darstellung von Zuständen oder Geschehnissen als Tätigkeit. Die bloße Beschreibung, der die tiefere „Einfühlung", wie

1) Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Bd. XIII (1927).

sie dem Naturgefühl zukommt, mangelt, liefert daher wenig Material für unseren Befund. Daraus erklärt es sich, daß wir in der Goetheschen Prosa so selten die von uns untersuchte Art der Darstellung finden, da Goethe in seiner Prosa fast durchweg beschreibt; wo die affektive Beziehung zum dargestellten Objekt eine innigere wird, ist ihm die Darstellung in der gehobenen poetischen Form viel adäquater.

Sachs meint, daß die Personifikationstendenz, die dem antiken Naturgefühl zukommt, der Phase des primitiven Animismus entspreche. Für das moderne Naturgefühl, wie es gerade bei Goethe in so reiner und klassischer Form zum Ausdruck kommt, gibt Sachs keine genaue Entsprechung in der phylogenetischen Entwicklung an. Wir müssen aber aus allem, was wir ermittelt haben, annehmen, daß die moderne Form des Naturgefühls einer weiteren Regression über den Animismus hinaus entspricht. Wenn im dichterischen Ausdruck durch die Wahl der sprachlichen Elemente den Gegenständen der Darstellung unbewußt oder nur wenig deutlich eine der eigenen gleiche, sinnvolle Motilität zugeschrieben wird, wobei diese sinnvolle Motilität der eigenen Willkür unterworfen erscheint, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dies nur möglich ist durch eine Regression, die in die Phase der „Allmacht der Gedanken" führt.[1] Diese liegt nach Freud jenseits des Animismus, der bereits einen Teil seiner Allmacht den Geistern abgetreten hat. Ihr entspricht die Vorstellung von einer allgemeinen Belebtheit der Natur, die als „Animatismus" bezeichnet wird. Dem Animatismus und der Allmacht der Gedanken ist als Technik die Magie zugeordnet. Der dichterischen Wiedergabe des Naturgefühls, in der durch die Art des Ausdrucks den Gegenständen der Außenwelt eine im eigenen Sinne zweckvolle Motilität zugeschrieben und ein Zustand oder ein Geschehen als Tätigkeit dargestellt wird, liegt das Frazersche *„mistaking an ideal connexion for a real one"* zugrunde und sie ist psychologisch einer magischen Handlung gleichzusetzen.

Es heißt in „Totem und Tabu": „Nur auf einem Gebiete ist auch in unserer Kultur die ‚Allmacht der Gedanken' erhalten geblieben, auf dem der Kunst. In der Kunst allein kommt es noch vor, daß ein von Wünschen verzehrter Mensch etwas der Befriedigung ähnliches macht, und daß dieses Spielen — dank der künstlerischen Illusion — Affektwirkungen hervorruft, als wäre es etwas Reales. Mit Recht spricht man vom Zauber der Kunst

1) Freud: Totem und Tabu. Abschnitt Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken. Ges. Schriften, Bd. X.

und vergleicht den Künstler mit einem Zauberer. Aber dieser Vergleich ist vielleicht bedeutsamer als er zu sein beansprucht. Die Kunst, die gewiß nicht als *l'art pour l'art* begonnen hat, stand ursprünglich im Dienste von Tendenzen, die heute zum großen Teil erloschen sind. Unter diesen lassen sich mancherlei magische Absichten vermuten." Unsere Erhebungen über bestimmte künstlerische Ausdrucksformen des Naturgefühls entsprechen einer Bestätigung dieser Vermutung magischer Absichten in der Kunst.

So liegt dem modernen Naturgefühl, das wir als ein Zeichen hoher Entwicklung einen reifen Kultur ansehen dürfen, das wir vom Primitiven weit entfernt glauben, dieselbe psychogenetisch frühe Tendenz zugrunde wie der magischen Handlung des Wilden und dem Spiel des Kindes. Es verdankt seinen Lustgewinn der Befriedigung frühkindlicher Allmachtswünsche in einer Form, die dank der „künstlerischen Illusion" und dem spielerischen Ernst des Kunstwerks uns inmitten aller unsrer Realitätsnot gestattet bleibt.

Es muß wohl kaum erwähnt werden, daß unser Befund den Sachsschen Formulierungen von der Affektprojektion im Inhalt des Naturgefühls nicht widerspricht, sondern nur eine Ergänzung teils in inhaltlicher, größtenteils in formaler Richtung bedeutet.

Zusammenfassung: Am Ausdrucke des Naturgefühls bei Goethe und anderen neueren Dichtern ist die Darstellung eines Zustandes oder Geschehens als Tätigkeit häufig genug beobachtbar. Dieser Darstellung als Tätigkeit — über die sprachliche Notwendigkeit hinaus — liegt eine weitgehende Identifizierung mit dem dargestellten Objekt zugrunde; auf dieser Erweiterung der Ichgrenzen in die Außenwelt beruht der Lustgewinn des Naturgefühls; die aus ihr resultierende „kosmische Motilität" ist möglich durch eine Regression auf die Phase der Allmacht der Gedanken. Psychologisch entspricht die Darstellung einer magischen Handlung.

Wir wollen zum Schluß unseren paradigmatischen Dichter fragen, ob er denn nicht der Allmacht seiner Gedanken und der magischen Kraft seiner Darstellung sich bewußt war? Wir geben hier seine Antwort aus dem „West-östlichen Divan" wieder:

Licht und Gebilde

Mag der Grieche seinen Ton
Zu Gestalten drücken
Und an seiner Hände Sohn
Steigern sein Entzücken;

Aber uns ist wonnereich,
In den Euphrat greifen
Und im flüss'gen Element
Hin und wieder schweifen.

Löscht sich so der Seele Brand,
Lied, es wird erschallen;
Schöpft des Dichters reine Hand,
Wasser wird sich ballen.

Ein Frauenschicksal

George Sand

(Öffentlicher Vortrag, gehalten am 16. März 1928 im Großen Saal des Ingenieur- u. Architektenvereines in Wien)

von

Helene Deutsch
Wien

Meine Damen und Herren! Was an George Sand unsterblich werden sollte — die etwa hundert Bände ihrer Schriften — scheint mir bereits dem Tode geweiht zu sein. Das Sterblichste am Menschen: sein persönliches Schicksal, gelangt zur Unsterblichkeit dort, wo es sich aus dem Individuellen zum allgemein Menschlichen erhebt. Ich will Ihnen an George Sand — wie an einem Phantom — neben dem rein Persönlichen die typischen Schicksale des weiblichen Seelenlebens analytisch beleuchten.

Männer pflegen zu sagen, die Frauen seien rätselhaft, geheimnisvoll, jede im Grunde eine Sphinx, Enigma. Kant meinte bekanntlich: die Frau verrät ihr Geheimnis nicht. Der naiven Vorstellung erscheint die Sache so, als würden wir Frauen alle Etwas von uns wissen; die eine flüstert es leise der anderen ins Ohr, die Mutter vererbt es ihrer Tochter, kurz, die Frauen bilden untereinander einen stillen Geheimbund.

Ich glaube, eines stimmt an diesem Eindruck: die Frauen sind wirklich rätselhaft und geheimnisvoll. Es stimmt auch, daß sie ihr Geheimnis nicht verraten. Aber sie verraten es deshalb nicht, weil sie es selbst nicht kennen; das Geheimnisvolle an ihnen ist eben, daß ihnen ihr eigenes Selbst verborgener, unbewußter ist. Was den Mann im Leben leitet — oder leiten soll — und seinen Persönlichkeitswert bedeutet, ist die bewußte Beherrschung seiner Beziehung zur Realität, die mehr intellektuelle Auffassung des Daseins und die verstandesmäßige Lösung der Lebensaufgaben.

Die Frau — das Weib *par excellence* — unterliegt eben dort, wo sie sich vom Manne unterscheidet, dem „Geheimnis" ihrer weiblichen Seele: sie agiert und reagiert aus der dunklen, geheimnisvollen Tiefe ihres Unbewußten, also affektiv, intuitiv, rätselhaft. Das Gesagte ist natürlich kein Werturteil, es ist die Feststellung einer Tatsache.

Es wäre richtiger, statt Frau „das Weibliche", „das Spezifisch-Weibliche" zu sagen. „Weiblich" und „Männlich" sind scharf voneinander getrennte Begriffe, die aber das einzelne Individuum vielleicht niemals reinlich realisiert. „Weib" und „Mann" sind einmal aus einer gemeinsamen Ureinheit entstanden, die als bisexuelle Anlage in allen Menschen fortlebt. Sie haben sich im Laufe der Entwicklung immer mehr differenziert, ohne sich je restlos voneinander zu trennen. So beherbergt das „Weib" stets auch männliche, der „Mann" hingegen weibliche Anteile in sich. Das Ausmaß der gegengeschlechtlichen Reste ist natürlich in jedem Individuum verschieden. Im seelischen Haushalt des Einzelnen müssen die zweierlei Komponenten: die männlichen und die weiblichen, zu einer harmonischen Ganzheit verbunden werden. Beim Weibe müssen die weiblichen Anteile vorherrschen, beim Manne die männlichen. Wird die Harmonie der männlichen und weiblichen Tendenzen in einem Individuum gestört, so entsteht ein innerer Konflikt. Dieser kann in verschiedenen Formen auftreten: als seelische Erkrankung, Neurose genannt, oder etwa als gestörtes Lebensschicksal. Das letztere vor allem als Folge der Unfähigkeit, ein befriedigendes, glückbringendes Verhältnis zum anderen Geschlecht herzustellen. Aus einer so gestörten Einstellung ergibt sich besonders für die Frau die Schicksalstragödie. Der Mann kann sich viel leichter entschädigen durch Ersatzbildungen und Sublimierungen, d. h. indem er an Stelle der Gefühlserlebnisse geistige und soziale Werte einsetzt. Das Schicksal der Frau ist jedoch im Gefühlserlebnis verankert. Je mehr aber im psychischen Geschehen eines Menschen das Gefühlsbetonte überwiegt, desto näher liegt dieses Geschehen dem Triebhaften, Unbewußten, Geheimnisvollen. Selbst wenn die Frau dem Manne geistig vollkommen gleichwertig ist, sie wie er geistige Leistungen vollbringt, kann aus dem Zwiespalte zwischen weiblich und männlich in ihr eine schwere Störung ihres Gefühlslebens hervorgehen und ihr Schicksal sich traurig und mißlungen gestalten.

Ich bin bei Frau Aurore Dupin, verehelichte Dudevant, vermännlichte George Sand angelangt. Sie ist unter ihrem männlichen Pseudonym George Sand bekannt und als Schriftsteller berühmt geworden. Sie ist die Frau, die für jeden den klassischen Typus des Mann-Weibes darstellt, die Mißgeburt,

die im weiblichen Körper eine männliche Seele zu tragen schien und trotzdem habe ich mir sie ausgewählt, um Ihnen an ihr das Weib zu zeigen — die Tragödie einer Frauenseele. Ich will Ihnen zu zeigen versuchen, daß die Männlichkeit von George Sand das Produkt eines mißlungenen Ringens um die weibliche Glückserfüllung war, ein Rettungsanker, dort wo die Weiblichkeit versagte. Ich möchte Ihnen beweisen, daß dieses Versagen, dieses Scheitern des Weibtums tief in den Ereignissen ihrer Kindheit verborgen lag. Aus diesen Ereignissen hatte es sich ergeben, daß das Weibliche in ihr nie zu beglückender Erfüllung kommen konnte.

Die Männlichkeit George Sands trat zum Teil von Anfang an ihrem weiblichen Entwicklungsweg störend entgegen, zum Teil wurde diese Männlichkeit sekundär mobilisiert und verstärkt, nachdem sie in ihren weiblichen Strebungen scheiterte. Ihr Scheitern in der Weiblichkeit war nicht ein einmaliges Schicksal, es war eine ununterbrochene Kette von neuem Hoffen und krampfhaftem Suchen nach dem, was für sie als Weib erfüllend sein sollte und sich ihr immer von neuem versagte. So ergab es sich, daß George Sand zum weiblichen Ahasverus wurde, von ewig ungestillter Sehnsucht getrieben, ein Scheinmann, hinter dem sich das weibliche, unerfüllte Streben nach dem Glücke verbarg. In ihren Tagebüchern erzählt George Sand von einem Manne, den sie in ihrer Kindheit kannte. Es war ein armer Geistesgestörter, der von Haus zu Haus, von Hof zu Hof lief und nach Zärtlichkeit *(Tendresse)* suchte. Das war für ihn nicht ein abstrakter Begriff, es war etwas Personifiziertes, Konkretes, eine Gestalt, der er nacheilte, wenn man ihm sagte: „gerade ist die Zärtlichkeit ums Eck gegangen." — So suchte die arme George Sand nach Zärtlichkeit, die sie nahm und die sie gab, um sie beim „nächsten Eck" ihrer Erlebnisse zu verlieren, und weiter zu suchen.

Man weiß von George Sand folgendes: sie hatte ein üppiges Liebesleben, richtete viele Männer zugrunde. Ihr Geist war fast genial, ihre Produktivität männlich. Ihre Liebeswahl fiel auf sogenannte „feminine" Männer. Man sagte scherzhaft: Monsieur Sand, Madame Musset. Man wußte auch, daß Chopin, eines ihrer Liebesopfer, feminin war. Man sah in dieser Art von Liebhabern eine selbstverständliche Ergänzungswahl, — Ergänzung im Sinne Weiningers, — in der sich die männlichen und weiblichen Engramme zueinander fanden. Also, hieß es, liebte die männliche Sand die weiblichen Männer.

Jede einzelne von George Sands zahlreichen Liebschaften endete mit photographischer Treue immer mit derselben Katastrophe: der Mann war

vernichtet — George Sands „männlicher“ Lebensweg führte in die Höhe. Ich betone „männlicher“, denn es gab auch etwas anderes in ihr, etwas, was gebrochen und vernichtet wurde. — Das Rätsel eben dieses Schicksals wollen wir psychoanalytisch zu lösen versuchen. Sowohl für ihre eigene Epoche, wie auch für spätere Zeiten blieb diese sonderbare Frau ein unbeantwortetes Fragezeichen. Man bemühte sich vielfach, die Fragen, die um sie entstanden, zu beantworten. Nicht nur ihre eigene Persönlichkeit bewirkte die Faszination. Wurde sie doch zum Verhängnis für bedeutende Männer. Männer nahmen sich der Geschädigten an und ein Sturm von Entwertung und Verachtung verfolgte die Dämonisch-Böse. Frauen ergriffen die Lanze und zogen aufs Schlachtfeld der Literaturkritik, um diejenige, mit der sie sich im Geschlechte solidarisch fühlten, in Schutz zu nehmen. So entstanden zwei Versionen: eine glorifizierende und eine verdammende. Jede benützte die Waffe der Psychologie und mußte versagen, denn jede machte halt vor der verschlossenen Türe, die zu den verborgenen tiefliegenden Wurzeln des Unbewußten führt. Nicht mit der psychoanalytischen Methode, — die kann nur am Lebenden und unmittelbar verwendet werden, — aber mit analytischer Kenntnis der Seelenvorgänge bewaffnet, versuchte ich die Lösung des Rätsels zu finden.

Zwei Quellen standen mir zur Verfügung: 1) diejenige, die George Sand direkt geboten hat in vielen Bänden ihrer autobiographischen Schriften, 2) die große Anzahl ihrer Romane. — Was sie an wissenschaftlichen, philosophischen und sozialen Schriften produziert hat, soll uns heute nicht interessieren. Sie standen auf der Höhe ihres „männlichen“ Denkvermögens und vermehrten die Schar der großen Geister, die ihre Epoche hervorbrachte. Sainte-Beuve und Delatouche, Pierre Leroux und Lamenais, Flaubert und die Goncourt, Balzac und Delacroix und viele andere unter den Großen zählten sie zu ihresgleichen.

Daß gewisse Probleme ihrer Epoche: die Befreiung der Unterdrückten von der Macht der Herrschenden, gleiche Rechte für alle und vor allem Gleichberechtigung der Frau und das Recht des unehelichen Kindes, an ihren persönlichen, affektiven Angelegenheiten rüttelten, darauf werde ich noch zurückkommen. George Sand war bekanntlich die erste programmatische Feministin.

Aber dies alles war bereits ein Sublimierungsakt, d. h. spielte sich im Geistigen ab und muß rein intellektuell bewertet werden. Dieser Teil ihrer Persönlichkeit interessiert uns heute nicht, nur das Weib, das Schicksal der George Sand als Frau soll unserer Betrachtung unterzogen werden, das Ursprüngliche, Schicksalshafte.

Ich sagte bereits, daß mir als Forschungsmaterial ihre autobiographischen Schriften und ihre Romane dienten. Hier ergibt sich etwas sehr Interessantes. Trotz ihrer großen Intuition und fast genial zu nennenden psychologischen Begabung, trotz des Bestrebens, sich selbst zu verstehen und verständlich zu machen, bleibt doch ihre Persönlichkeit in zwei Teile scharf gespalten. Der eine Teil, der in den autobiographischen Schriften das Material ihres bewußten Lebens liefert, und der andere, der unbewußte, der unter verschiedenen Namen in zahlreichen Gestalten ihrer Romane an der Oberfläche der Geschehnisse erscheint. In diesen Gestalten wird dasjenige herausbefördert, herausprojiziert, was in tieferen Schichten der Seele ihrem bewußten Schauen unzugänglich war. Ist doch jede schöpferische Leistung des Künstlers tief im Unbewußten verwurzelt. Bei George Sand gelingt es mit besonderer Leichtigkeit, die Brücke zu schlagen zwischen den Vorgängen ihres bewußten Daseins und dem, was aus der Tiefe des Unbewußten künstlerisch verarbeitet an der Oberfläche der Aktion ihrer Romane und Theaterstücke erscheint. Dabei scheint es interessant, zu bemerken, daß George Sand selbst gar nicht die Identität ihrer dichterischen Gestalten mit sich und anderen Personen aus ihrem realen Leben anerkennen wollte und sich energisch dagegen verwahrte, wenn man ihr vorhielt, daß sie es zu sinnfällig tue.

Es gibt seelische Störungen, bei denen der Kranke in sogenannte „Dämmerzustände" verfällt. In diesen Zuständen pflegt er dann Dinge zu erleben, die sonst von seinem bewußten Dasein abgesperrt sind. Manchmal geht die Sache so weit, daß die Persönlichkeit des Betroffenen wie verdoppelt erscheint. Der Kranke führt ein Wachsein, in dem sich seine bewußte Persönlichkeit dokumentiert und ein zweites Dasein in seinen Dämmerzuständen. Die wache Persönlichkeit weiß nichts von jener Dämmerexistenz und umgekehrt. Beide leben nebeneinander — die Persönlichkeit der Dämmerzustände entspricht jenen seelischen Tendenzen, die von der bewußten Persönlichkeit abgespalten, ins Unbewußte verdrängt wurden und sich nur im Zustande des Dämmerschlafes in Aktionen umsetzen können.

Etwas Ähnliches, nur quantitativ verschieden, spielte sich sichtlich in George Sand ab. In ihren künstlerisch-schöpferischen Stunden verfiel sie in eine Art somnambulen Zustand, in ein In-sich-Einkehren, in dem sie vollkommen von der Wirklichkeit abgewendet war und das Innerlich-Erlebte in Form von Romanen zu Papier brachte. Ja, das Niederschreiben selbst war bereits die Rückkehr zur Realität. Denn schon vorher saß George Sand stunden- und tagelang mit (wie man sagte) „blödem", abgewendetem Gesichtsausdruck vor sich hinbrütend, in die Erlebnisse ihrer Romanheldinnen

versunken. Sie phantasierte genau so, wie sie als kleines Kind unaufhörlich phantasiert hatte, ein Schrecken der Umgebung, ein Rätsel schon damals für die, die sie sahen. George Sand erzählt selbst, daß sie nie wußte, was sie in ihren Romanen niederschrieb — so sehr war diese Leistung ihrem bewußten Dasein entrückt. Aber in diesen Romanen gibt es Situationen und Personen, die deutlich und klar jenen realen Situations- und Charakterschilderungen entsprachen, welche die kritisch-kontrollierende, bewußte Persönlichkeit George Sands in den autobiographischen Schriften niederlegte. Die Heldinnen ihrer Romane konnten sofort und immer als sie selbst agnosziert werden. Sie enthielten unzweideutig allerlei Motive aus dem ganz aktuellen, leicht wiedererkennbaren Leben der Autorin. Dadurch gelang es mir, immer eine Parallele herzustellen zwischen ihren autobiographischen Schriften und dem, was sie in ihren Romanen schilderte. Diese Parallele lautet dann: so war es bewußt — dort, so war es tiefer im Unbewußten — hier.

Die Psychoanalyse behauptet, daß die Persönlichkeit des Menschen auf den Entwicklungen der Kindheit aufgebaut ist. Das Krankhafte — oder nur Unheilvolle — in der Schicksalsgestaltung ist bereits in der Kindheit bedingt und vorgezeichnet. Wer nicht imstande war, die seelischen Vorgänge der Kindheit günstig zu erledigen, aus ihnen sozusagen herauszuwachsen, wer das Nichterledigte außerhalb der Schwelle seines erwachsenen bewußten Daseins konserviert hat, dem kann es geschehen, daß er dann zum blinden Werkzeug dieser unerledigten, seelischen Erlebnisse wird, so wie der seelisch Kranke in seinem Dämmerzustande. Statt sich an der Sonne des realen Lebens ein Plätzchen sichern zu können, wird er in den Nebel seines Phantasielebens versinken. Die entscheidenden Situationen seines Daseins verlaufen und enden jedesmal so ähnlich, daß man den Eindruck einer immer wiederkehrenden Welle hat. Die Psychoanalyse hat entdeckt, daß die nichterledigten, ins Unbewußte verdrängten seelischen Erlebnisse der Kindheit die Macht haben, sich im späteren Leben immer zwanghaft zu wiederholen. Es ist dann so, als würden die späteren Schicksale photographische Abbildungen eines im Innern des Seelenlebens vorgezeichneten Klischees sein.

Ich kehre nun zu unserer Heldin zurück und werde versuchen, ihr Leben mit Hilfe dieser Einsichten zu beleuchten. Bevor sie geboren war, hatte eine bestimmte Familienkonstellation bereits ihr Schicksal vorbestimmt. Ihr Vater war Maurice Dupin, Sohn der Aurore de Saxe, Enkel des Prinzen Maurice de Saxe, nach dem er benannt wurde. Prinz Maurice aber war der

natürliche Sohn des Polenkönigs Friedrich August II. und der Prinzessin Aurore Koenigsmark, nach der sich George Sand Aurore nannte. Ich erwähne diese Genealogie, um den Ahnenstolz der alten Madame Dupin, der Großmutter George Sands, verständlich zu machen. Die Mutter George Sands war dagegen eine kleine Plebejerin, Tochter eines Vogelhändlers aus dem Seineufer. Die Großmutter Dupin hatte ihre ganze, intensive Bindung an ihren berühmten Vater auf den Sohn übertragen. Maurice, der Jüngere, sollte zum Ebenbild Maurices des Älteren werden. Was an Liebesforderungen vom Vater nicht erfüllt wurde, sollte dieser Sohn erfüllen. Eine häufige, schwerwiegende Forderung der Mütter an ihre Söhne. Die Erwartungen der Mütter sollen dann nach zwei Richtungen erfüllt werden. Es soll der Ehrgeiz am Sohn befriedigt werden, ebenso der Anspruch: einzig und konkurrenzlos geliebt zu sein. Großmutter Dupin, geistig ungewöhnlich veranlagt, treibt ehrgeizig ihren einzigen Sohn Maurice ins eifrigste und mühevollste Studium, sowie sie schon selbst ihren Geist nach dem väterlichen Vorbild trainiert und geformt hatte.

Das heiße, intensive Liebesband zwischen Madame Dupin und Maurice war der Intellekt, die Gemeinsamkeit, die sie geschaffen hatte im Studium, in der Hingabe an alles, was geistig ist. Dieses Verhältnis erlitt von seiten des Sohnes ein typisches Ende: er unternimmt einen Befreiungsversuch und wählt sich eine Frau nach dem Gegensatz der Mutter. Diese Frau — Sophie, Mutter George Sands, war im Gegensatz zur hocharistokratischen Großmutter eine Proletarierin. Sie konnte kaum richtig schreiben und war als ausgesprochener Dirnentypus der schärfste Gegensatz zu Madame Dupin, dem Inbegriff der sexuellen Keuschheit. War die Großmutter reserviert und beherrscht, so war Sophie undiszipliniert, unmanierlich. War die Mutterschaft der Madame Dupin unbedingt an das Sakrament der Ehe gebunden, so bekam Sophie uneheliche Kinder.

Zwischen diesen beiden Frauen entstand ein Kampf auf Leben und Tod, wie er nur zwischen zwei Liebesrivalinnen entstehen kann. Maurice stand zwischen den beiden Frauen, an beide gebunden. Er konnte auf keine verzichten, denn sie entsprachen zwei getrennten Strömungen seiner Seele: der zärtlichen, durch die Mutter verkörperten, und der sinnlichen, die Sophie vertrat. Eine typische Spaltung der Liebesfähigkeit: da Zärtlichkeit, dort Sinnlichkeit; dieser Spaltung fiel sein Leben im vollen Sinne des Wortes zum Opfer. Ebenso das Schicksal seiner Tochter Aurore. Der ganze Konkurrenzkampf um den Besitz des Mannes wurde nämlich später auf das Kind übertragen. Um das Herz des Kindes kämpften die beiden, zu Furien

gewordenen Frauen, wie sie einst um Maurice gekämpft hatten. Nun entstand um die kleine Aurore eine Atmosphäre, die wohl ganz individuellen Charakter trägt, die aber eigentlich nur eine Verzerrung von Dingen und Situationen ist, die wir auch in einem weniger komplizierten Familienmilieu zu sehen pflegen. Aurore war auch ein kleines Weibchen wie jedes normale kleine Mädchen, auch sie wollte, wie Großmutter und Mutter, den Einziggeliebten für sich haben und auch sie begab sich in eine haßerfüllte Konkurrenzeinstellung zu beiden Frauen. Woher ich das nun weiß? Es könnte ja auch eine, nur auf das Schema begründete analytische Behauptung sein. In den Tagebüchern ist von diesen Dingen keine Rede, denn George Sand war sich ihrer nicht bewußt. Aber die künstlerische Inspiration, der Dämmerzustand ihrer aufs Papier gebrachten Phantasien — ihr unbewußter Doppelgänger, sagt dies in einer ganzen Fülle ihrer Romane. Die kurz bemessene Zeit erlaubt mir aus der Menge des Beweismaterials nur einiges herauszuholen. In einem Roman „Anicée und Morenita" schildert George Sand das Verhältnis eines kleinen Mädchens Morenita zu ihrer Ziehmutter, wie sie überhaupt mit Vorliebe die Beziehungen zu Vater-Mutter auch sonst auf die Adoptiveltern verlegt. Aus der ganzen Schilderung der Geburtsumstände und vor allem aus der Tatsache, daß um die Wiege der Morenita zwei Mütter — die Großmutter und die Mutter — stehen, von denen sie immer „meine beiden Mütter" spricht, genau so wie es George Sand in allen ihren eigenen Kindheitsschilderungen tut, läßt sich die Identität der Morenita mit der George Sand feststellen. Ebenso aus dem Umstand, daß der junge Stephan, der spätere Ziehvater der Morenita, zuerst die Alte und erst dann die Jüngere liebt. Die kleine Morenita liebt glühend die „Mamita", wie sie ihre Ziehmutter nennt, bekennt aber hier freimütig, wie sehr unter dieser heißen Liebe der Haß lauert. — Aus dem Tagebuch der kleinen Morenita: „Warum muß ich denn immer an ihn denken? Er hatte mich so lieb als ich kleiner war, er schaukelte mich so zärtlich auf den Knien und sprach immer mit mir, wie ein Vater mit seiner Tochter. Ich will mir jetzt ernstlich vornehmen, nicht mehr an ihn zu denken, ihn nicht mehr lieb zu haben. Ich will an meinen lieben Herzog denken. Wer weiß . . ., ob er nicht mein Vater ist?"

Nun ist dieser Herzog wirklich der Vater der kleinen Morenita, die er einer Zigeunerin zurückgelassen hatte, um dann nach Spanien zu ziehen — genau wie der Vater der kleinen Aurora, die er verlassen hatte und nach Spanien mit Murat zog. Die Großmutter betrachtete Sophie immer als eine Art Zigeunerin. Die Vatergestalt wird — wie es in der Romantechnik

George Sands außerordentlich häufig vorkommt — in zwei Personen gespalten: in den Ziehvater und den wirklichen Vater. Beiden gemeinsam ist, daß sie zärtlich die kleine Tochter lieben, aber andere, erwachsene Frauen als Liebesobjekte besitzen. Nun wendet sich der Haß der kleinen Tochter der Mutter zu, als ihr der Vater sagt: „Du verlangst Unmögliches — es gibt eine Person, die ich liebe und stets mehr als dich lieben werde, weil ich sie früher als dich geliebt habe." Morenita in ihrem Tagebuch: „So teuer war ihr jedes Haar an meinem Kopfe, — ach, arme Mamita — wie gut warst du zu mir und wie ich dich hasse. Oh, wieviel Schmerz hast du mir bereitet, grausame Mamita! Du hast mich geliebt, wie mich niemand mehr lieben wird ... Ach, ich vergesse immer, daß Er dem Alter der Mamita näher steht als dem meinigen. Ihn hasse ich! Er hat mich gedemütigt, und es ist ihm leicht geworden, mich seiner Frau nachzusetzen." „Ach," ruft sie, „alle Mütter sollten Witwen oder alte Frauen sein." Wie klar in diesem Rufe der Versagungshaß dem Vater gegenüber — wie klar der Todeswunsch! Weil er sie zu wenig liebte!

Ich kehre von der Morenita des Romans zur George Sand-Aurora zurück. — Nun steht das kleine Mädchen zwischen den zwei kämpfenden Frauen, beide erheben den Anspruch, von ihr allein und ungeteilt geliebt zu werden. In diesem edlen Wettstreit ist etwas Böses geschehen. Gewöhnlich ist es so, daß das kleine Mädchen ihre normale Entwicklung zum Weibe in der Weise vollzieht, daß sie in ihren ersten, dunklen Liebesansprüchen an den Vater die Mutter, wie die kleine George Sand Morenita, haßt und sich trotzdem gerne mit der Mutter identifiziert, d. h. ihr ähnlich zu sein trachtet, um vom Vater wie sie geliebt zu werden. Allmählich gibt sie diesen Haß auf. Die Mutter aber behält sie als Vorbild ihrer eigenen Weiblichkeit. Nach dem Muster der Mutter, der zärtlichen, gütigen, fürsorglichen Mutter, wie sie sie kannte oder zu kennen glaubte, gestaltet sie in sich ein Ideal, dem sie nachstrebt.

Wir sprechen dann vom Ichideal und meinen damit die Forderung, die der Mensch an sich selbst stellt: „So will und soll ich sein." Bei der Bildung dieses Ichideals wird auch vom Mädchen zum Teil der Vater als Vorbild genommen. Der starke, gerechte, allmächtige Vater, wie er ihr einst erschienen ist. Einen Teil dieses Vaterideals nimmt sie in sich auf, d. h. sie trachtet auch so zu werden wie er, einen Teil aber sucht sie in der Außenwelt und richtet ihre Liebessehnsucht normalerweise einem Objekte zu, der diesem Vaterideal entspricht. Der Persönlichkeitswert eines Menschen, — Mann oder Weib, — die Festigkeit seiner Charakterbildung hängt

davon ab, ob die Bildung des Ichideals nach dem Muster Vater-Mutter harmonisch geraten ist. Da ist die arme Aurora vollkommen gescheitert. Die Bildung ihrer Persönlichkeit blieb ohne Harmonie, ihr Ichideal zerfiel. In ihrer Kindheit sind zwei Mütter, beide lieben den Vater und sind vom Vater geliebt. Nach welcher soll sie ihr mütterlich-weibliches Ideal gestalten? Nach welcher soll sie ihre Beziehung zu Männern formen? Die Großmutter liebt die kleine Aurora wie ihren Sohn, nennt sie „mein Sohn" und will sie mit allen Tugenden des Sohnes ausgestattet wissen. Sie selbst stellt ihr eine für die Weiblichkeit der kleinen Aurora verhängnisvolle Aufgabe, in der es heißen soll: „Ich bin wie der Vater." Aber vom Vater geliebt zu werden, — meint die Großmutter, — heißt so werden wie sie, die Alte, die er geschätzt, geehrt und vergöttert hat. Jene, die Andere, die feindliche Fremde, die war nur ein Sinnesrausch, ein Irrtum. Ein Stück des späteren Verhängnisses ist vorgebildet: man liebt die Männer so, wie die Großmutter Maurice, den Vater der kleinen Aurora, geliebt hat, also als Mutter den kleinen Knaben: seinen Geist bildend, seine Schritte lenkend.

Aber das Funktionieren der seelischen Maschinerie ist nicht verläßlich, es macht nicht dort halt, wo es erwünscht wäre, es geht den begonnenen Weg weiter und schicksalshaft vollzieht sich das Weitere. Im Mutter-Sohn-Verhältnis ihrer späteren Liebesbeziehungen muß Aurora, wie die Großmutter, zugunsten einer Dirne verraten werden. Das ist das eine Klischee ihrer Liebeserlebnisse. Dieses Klischee wurde in den Ereignissen ihrer ersten Kindheit vorgebildet und wird dann in vielfachen Auflagen ihrer späteren Erlebnisse mit photographischer Treue immer von neuem wieder erlebt.

Auf der anderen Seite steht die Mutter: sie selbst haßt die Großmutter, und es gelingt ihr durch ständige Entwertung derselben auch in dem unreifen Herzen der kleinen Aurora den Haß einzuimpfen. Alles, was vornehm, adelig, selbstbeherrscht ist, die ganze feudale Atmosphäre um die Großmutter herum, die Tradition und der Ahnenstolz, alles das wird mit Verachtung belegt, Gefühlsbeherrschung wird mit Kälte und Lieblosigkeit gleichgesetzt. Und da erweist sich die temperamentvolle, zärtliche Sophie als Siegerin. Alles, was an Mutterhaß in der kleinen Seele Auroras angesammelt war, wird der *„Bonne-Maman"*, wie sie die Großmutter nennt, zugetragen und die Liebe- und Haßbeziehung zur Mutter, wie sie die Morenita im Romane schilderte, wird so gelöst, daß der Haß der Großmutter, die Liebe der Mutter gilt. Wie in kommunizierenden Gefäßen wechselt dann im späteren Leben die Liebes-Haß-Beziehung die Objekte. Später wird die Großmutter geliebt, die enttäuschende Mutter gehaßt. Das Enttäuschtsein an der geliebten Mutter

ist jedoch das Verhängnisvollste im Leben George Sands. Der Kampf zwischen den zwei Frauen endigt damit, daß Sophie das Familienhaus verläßt, um ihrer Freiheit in Paris zu leben. Sie verläßt das einsam gewordene Kind und macht sich durch ein gegebenes Versprechen, sie bald zu sich zu nehmen, frei. Die kleine Aurora wartet nun auf die Einlösung des Versprechens, und als die *Bonne-Maman* entdeckt, daß ihr das kleine Herz fremder denn je gegenübersteht, versetzt ihre Eifersucht dem kleinen Mädchen den schwersten Anschlag auf ihre später so mißlungene Weiblichkeit. Sie erniedrigt vor dem Kinde die Mutter zur Dirne, schildert der Zwölfjährigen in grellsten Farben die Vergangenheit der noch immer vom Kinde geliebten Frau und verrät ihr geheimnisvoll, daß auch die Gegenwart der Mutter jenes Schreckliche enthält. So bleibt die Zukunft ohne mütterliches Ideal und die bereits früher durch die Erziehung vorgezeichnete „Männlichkeit" der kleinen Aurora bekommt neuen Zuschuß. In wilder Gier unternimmt Aurora im späteren Leben krampfhafte, aber mißlungene Versuche, das mütterliche verdorbene Ideal aufrecht zu erhalten und damit ihre eigene Weiblichkeit zu retten. Wie ein Hohn wiederholt sich in der Literaturgeschichte die Frage: wieso sind die Heldinnengestalten George Sands so weiblich, mütterlich und gütig im Gegensatz zu ihr selbst? So schuf Aurora in den inspiratorischen Stunden ihres Künstlertums in ihren Büchergestalten ihr weibliches Ideal, wie sie sein möchte und wie sie ihr Vorbild, die Mutter, haben wollte.

Und noch ein Rettungsversuch für die entthronte Weiblichkeit. Das, was der Mutter zum Vorwurf gemacht wurde, versucht George Sand zu einer Forderung sozialer Gerechtigkeit zu erheben: sind die Männer schlecht und verachtet, wenn ihr Liebesleben frei und locker ist? Gleichberechtigung für die Frauen auf allen Gebieten ist das soziale Programm der ersten Feministin, nicht nur in der Überzeugung des Gedankens geboren, aber in der Notwendigkeit ihres beleidigten Tochterherzens. Anerkennung des unehelichen Kindes: ein Punkt des Programmes, entstanden als Reaktion auf jenen Abend, an dem die erregte Großmutter der Zwölfjährigen die dunkle Herkunft ihres Bruders Hippolyte enthüllte.

Lag es in der Absicht der *Bonne-Maman*, dem kleinen Mädchen das Mutterideal zu verderben, so gelang ihr Unternehmen. Sollte aber ihr eigener Einzug in den leergewordenen Raum im Herzen des Kindes der eigentliche Zweck ihrer Handlung gewesen sein, so hatte sie fehlgegriffen. Denn der unbewußte Mutterhaß der kleinen Aurora entlädt sich jetzt voll auf die Großmutter. Alles, was die Großmutter an geistigen Werten ihr geboten hat, wird weggeworfen. — Aurora will nicht mehr lernen und verwandelt

sich zu einem bösartigen, undisziplinierten, wilden Knaben. Sie verleugnet vollkommen ihre Weiblichkeit, kleidet sich männlich und trachtet mit allen Mitteln ihren guten Ruf als Frau zu verderben, genau wie es die Mutter getan hat. Sie erreicht tatsächlich die volle Mißgunst der Gesellschaft, man spricht von ihr wie von einem bösen Kobold, beschuldigt sie der Gotteslästerung und der Zauberei. Diese Flucht ins Männliche wiederholt sich im Leben Auroras mit eiserner Konsequenz immer dort, wo eine Liebesenttäuschung erfolgte. Dies ist die zweite Quelle ihrer Männlichkeit, auch ihre zweite Äußerungsform.

Die erste also: Identifizierung mit dem Vater, so wie es die Großmutter durch ihre Erziehung erreichen wollte. Diese Identifizierung steht im Dienste ihrer ungewöhnlichen geistigen Gaben, denen sie ihre Rolle in der Kulturgeschichte, vielleicht sogar ein Stück Unsterblichkeit verdankt.

Die zweite Form ihrer Männlichkeit ist die böse, sadistische, die mit Haß und Rache auf Enttäuschung reagiert. Dient die erstere, die geistige, im späteren Leben nach jeder Liebesenttäuschung als Zuflucht, so nimmt die zweite Form, nämlich die sadistische Rachetendenz, eine sehr unheilvolle Gestalt an. Mit elementarer Gewalt des inneren Zwanges das einst Erlebte immer zu wiederholen, erwidert George Sand jede Liebesenttäuschung mit sadistisch-knabenhafter Rache, wie damals, als sie zwölf Jahre alt war. Beide Männlichkeitsformen — hier so sehr durch persönliche Kindheitserlebnisse bedingt — haben doch etwas ganz Allgemein-typisches. Auch sonst ist die Verstärkung der männlichen Tendenzen bei der Frau eine Reaktion auf enttäuschte Weiblichkeit. Auch im allgemeinen geht die Männlichkeit der Frau dort, wo sie nicht zu schöpferischer Aktivität erhoben wird, mit einer Verstärkung der sadistischen Reaktionen vor sich. George Sand selbst hatte in einem Brief an Flaubert geschrieben, man überschätze zu sehr die Bedeutung des anatomischen Unterschiedes der beiden Geschlechter. Im Grunde genommen habe er keine psychologischen Konsequenzen. Die arme George Sand. Hätte sie die Möglichkeit gehabt, mit dem Lichte der Erkenntnis in ihre eigenen, aber unbewußten Konsequenzen hineinleuchten zu können, sie hätte anders gesprochen. Sie hätte dann erkannt, daß das Böse, das sie den Männern antat, eben eine der Folgen des anatomischen Unterschiedes war. Denn die Männlichkeit des Mannes hat ihren Ausdruck in der aggressiven Aktivität seines Sexuallebens. Die Aggression der weiblichen Männlichkeit wird zum Sadismus, weil ihr zum Ausdruck der aktiven Tat die anatomischen Mittel fehlen. Die Folge dieser Einstellung für George Sand war, daß sie von einem Teil der Umwelt mit Fluch belegt wurde.

Noch verhängnisvoller war es für sie, daß allem, was sie Böses tat, eine furchtbare Reue folgte, ein vernichtendes Schuldgefühl, das sich zu schwersten Depressionen mit Selbstmordabsichten steigerte. Und weil ihre Seele voll war von alten, unüberwundenen Enttäuschungen, war sie auch voll von Wut und Rachetendenzen und auch voll von nachfolgender Reue und Schuldgefühlen, die sich in immer wiederholenden schweren Depressionen äußerten.

Ich habe behauptet, daß die sadistisch-männlichen Enttäuschungsreaktionen des späteren Lebens nach dem Vorbild ihrer ersten Reaktionen auf die Vernichtung des mütterlichen Ideals durch die Großmutter gebildet waren. Und nun will ich mir wiederum eine Bestätigung für das Gesagte von George Sand selbst holen.

In ihrem Roman: „*La petite Fadette*", die Grille, schildert sie ein Mädchen, das vollkommen diesem Bilde entspricht, wie ich es Ihnen auf Grund der Tagebücher George Sands entworfen habe und welches die kleine Aurora nach jener Aufklärung von seiten der Großmutter bot. Die kleine Fadette gebärdet sich wie ein böser, sadistischer Knabe: „Die Enkelin der Mutter Fadet wurde in der Gegend die kleine Fadette genannt, teils weil dies ihr Familienname war, teils, weil man meinte, daß sie sich in der Zauberei auskenne. Es wird allen bekannt sein, daß *Fadette Farfadette* ein boshafter Kobold ist."

Als die kleine Fadette zehn Jahre alt war, wurde sie von der Mutter, die als Dirne mit den Soldaten zog, verlassen. Als Aurora zehn Jahre alt war, wurde sie von der Mutter verlassen, die nach Paris ging, um dort ein flottes Leben zu führen. Später erzählte ihr die Großmutter, Sophie habe ihren Vater im Kriege kennengelernt, in den sie als Dirne mit den Soldaten zog. Die Großmutter der Fadette versteht sich auf Kräuter und andere Wissenschaften, von ihr bekommt die kleine Fadette ihre Kenntnisse. Die Großmutter der Fadette ist böse und lieblos zum Kinde, dem sie Vater und Mutter ersetzen soll. Die Lieblosigkeit der Atmosphäre, in der die kleine Fadette-Aurora lebt, ist dadurch erzeugt, daß alle Bewohner die Schuld der Mutter an dem Kinde austragen, sie bösartig, unzärtlich behandeln. Dies sei das Motiv, sagt Fadette-Aurora, für ihre boshafte Bubenhaftigkeit.

Aber Fadette verwandelt sich in ein gutartiges, schönes Weib, aus der sadistischen Aggression wird die liebende, passive Duldsamkeit des Weibes. Diese Umwandlung vollzieht sich, als sie von einem Manne geliebt, selbst zur weiblichen Liebe erwacht. So erfüllte George Sand, wiederum in den Phantasien ihrer Romane, Wünsche, die ihr das Leben versagte: durch die

erprobte Liebe eines Mannes wurde sie zum Weibe, — der tiefste Wunsch ihres Herzens, der nie in Erfüllung ging, denn bei jeder der zahlreichen Liebesbeziehungen erwies sich der innere Zwang der Wiederholung der erlittenen Enttäuschung stärker und die arme George Sand, wurde wieder zur bösen Fadette. Nur in der Ekstase des künstlerischen Dämmerzustandes erlebte sie erfüllend ihre mißlungene Weiblichkeit.

Jetzt erhebt sich die Frage: war das Verhältnis George Sands zu Männern nur durch die katastrophale Tatsache ihrer zwei Mütter bedingt? Wird denn nicht nach psychoanalytischen Erfahrungen die Liebe des Weibes nach dem Muster ihrer Beziehung zum Vater gestaltet?

Mitten drin, beim Schein der glühenden Gewehrkugeln im zornigen Getöse der Kanonen stand ein großer Held am Schlachtfelde und kämpfte für die Freiheit des Vaterlandes. Das ganze Heldenepos, in dessen Mittelpunkt der Eine — Napoleon — stand, wurde von der glühenden Phantasie der kleinen Aurora aufgenommen und mit der Sehnsucht nach dem abwesenden Vater erworben. Er war der große Heros, der an der Spitze der napoleonischen Soldaten, an der Seite Murats, südwärts marschierte. — In den Analysen meiner Patientinnen beobachte ich immer wieder, daß die Erinnerung an die Kriegszeiten verbunden ist mit der kindlichen Vorstellung, das ganze Schicksal des Kriegsausganges liege in den Händen des Vaters, der in Wirklichkeit als Gefreiter oder Korporal beim Train seine Dienste unfreiwillig versah. — Und Maurice de Saxe war keine geringe Persönlichkeit im napoleonischen Abenteuer der Weltgeschichte.

Der Triumphbogen, der die besiegte Welt umspannte, wurde mit seiner Hilfe erbaut, und als man am Himmel einen roten Schein sah, sagte die Mutter der kleinen Aurora *„tiens, regarde, c'est une bataille et ton père y est sans doute."* (Schau, das ist eine Schlacht und dein Vater ist sicher dabei.) Die kleine Aurora baute eine Festung aus vier Sesseln auf, in der Mitte stand ein alter Ofen, die ganze reale Welt versank im dichten Nebel und zwischen den Sesseln stand das dreijährige Mädchen, zupfte am Stroh und nur der entzückte Gesichtsausdruck und die glühenden Augen verrieten ein tiefes Erleben. Dann wurde es in der Phantasiewelt lebhafter, deutlicher, das Zupfen wurde durch Handeln ersetzt, Klein Aurora fuchtelte mit den Händen, schlug auf den unsichtbaren Feind, versteckte sich in den phantasierten Wäldern, sammelte grausam verstümmelte Leichen am Schlachtfelde ihrer Einbildungskraft — und siegreich ließ sie die Kämpfe beenden — als Held, als Maurice de Saxe. Diese Identifizierung mit dem immer abwesenden Vater ist der George Sand in ihren Memoiren vollkommen

bewußt. Er war nicht da — und sie tat das, was wir alle häufig tun, wenn uns das Objekt unserer Liebe entzogen wird: wir werden selbst zu diesem Objekte, wir werden ihm gleich, um in uns selbst den Trost für den Verlust zu finden. — So wurde die kleine Aurora kriegerisch und was uns Frauen im Kriege erspart geblieben ist, unsere sadistischen Triebe zu befriedigen, das tat Aurora in ihren phantasierten Kämpfen.

In diesen Schlachten, in denen die Aurora den Maurice de Saxe als grausamen Helden spielte, ist der früheste und in ihrer Entwicklung älteste Grundstein zu ihrer späteren Männlichkeit gelegen. Die Zweimüttertragödie lieferte dann ihre Beiträge und Verstärkungen.

Die Neigungen zu voller Versunkenheit im Phantasieleben und der Zug zur Grausamkeit ist sehr typisch für die erste ausschlaggebende Kindheit George Sands. Den Tag verbringt sie in ihrer Festung, am Stroh zupfend, abends liegt sie in ihrem Bettchen und zupft stundenlang am Vorhang. Die Ränder desselben erzeugen beim Reiben ein Geräusch, eine Art musikalischer Begleitung zu ihren Phantasien. Die Mutter sagt im Nebenzimmer: „*Voilà Aurore qui joue du grillage.*" Mitten drin in der befriedigenden Stille der Phantasien entstehen Ängste und Beklemmungen und ein Ereignis wird zum Zentrum dieser kindlichen Ängste.

Ein Polichinelle — ein Wurstl in rotgoldener Kleidung — drängt sich in ihre Einsamkeit. Aurora empfängt das Geschenk mit gemischten Gefühlen. Im Kasten neben ihrer geliebten Puppe, ihrem kleinen Töchterchen, darf er nicht eingesperrt werden. Sie ahnt für das kleine Weibchen etwas Schreckliches, Unheimliches aus dem *Tête-à-tête* mit dem Wurstl. Sie hängt ihn an den Ofen, gegenüber dem Bettchen. Sein männlicher Blick verfolgt sie bis zum Einschlafen und sie erwacht schreiend mit Angstschweiß bedeckt. Sie träumte, der Wurstl nimmt Feuer vom Ofen und läuft brennend ihr und ihrer Puppe nach. Seit diesem Traum leidet die Kleine an Feuerphobie, d. h. an Angst vor allem, das irgendwie mit Feuer und Brennen zu tun hat. In dieser Angst erkannte George Sand später etwas, woran alle Kinder in irgendeiner Form leiden. Sie nannte es die große „*souffrance morale*" (das Seelenleiden) der Kinder. Sie meinte auch, — es gab damals keine Psychoanalyse und somit keine Gegnerschaft, — diese Angsterlebnisse der Kinder stünden in irgendwelcher Beziehung zu Nervenleiden, von denen Frauen so häufig befallen werden. Man müsse gegen das Seelische ein seelisches Mittel finden. Sie selbst barg ihr Köpfchen beim Diener Pierret und die Angst verschwand. Dieser Pierret, den sie zärtlich liebte und der häufig in ihren Romanen erscheint, war eine Art Vaterersatz für sie.

Die kleine Aurora tötete die napoleonischen Feinde zwischen vier Sesseln; sie riß ihren Puppen die Glieder aus und hatte Respekt nur vor denen, die unzerbrechlich und solid konstruiert waren. Arme George Sand! Sie phantasierte das ganze Leben, und während in ihrem Kopfe die Romane entstanden, zupfte sie noch als Sechzigjährige an irgendeinem geeigneten Gegenstande. Männer, die sie liebte, waren für sie gebrechliche Puppen, sie riß ihnen die Glieder aus und sehnte sich nach einem soliden Genossen im Spiele des Lebens. Und dieser rotgoldene Wurstl, der sie feuersprühend und angsterregend bedrängte, ich glaube, er war der einzige Mann ihres Lebens, demgegenüber George Sand vollkommen weiblich empfand. Der Vater kam zeitweise vom Felde und wurde von der leidenschaftlichen Sophie eifersüchtig in Beschlag genommen. Er war ein zärtlicher Vater und verwöhnte die Kleine, wenn er nach Hause kam. Doch die Mutter stellte sich dazwischen und verhinderte die Verwöhnung. Nein — mit Recht sagt die Morenita im Roman: „Alle Mütter sollen alte Frauen oder Witwen sein." Das große Liebesbedürfnis des leidenschaftlichen Kindes scheint jede Form der Liebesversagung bitter empfunden zu haben. Es ist sehr charakteristisch für George Sand, wie sehr sie immer im Widerspruch zu sich selbst steht, indem sie die Dinge, die sie mit unerhörter Intuition in sich aufnimmt und künstlerisch verarbeitet, mit dem bewußten Wissen vollkommen übersieht und verleugnet.

So schildert sie z. B. ihre Kindheit als rührend sonnig, strahlend und glücklich. Den realen Erinnerungen aber, die sie bringt, haftet fortwährend der Ton einer ewigen Enttäuschung an. Ein blutiger Fall aus den Armen der Amme, ein Lied von abgeschnittenen Lorbeersträuchen, das sind die ersten Kindheitserinnerungen, die sie behalten hat. Dieses Liedchen erfüllte ihr Kinderherz mit einer grenzenlosen Traurigkeit und viele Jahre — vielleicht das ganze Leben traten in ihre Augen Tränen und befiel sie Melancholie, wenn sie an dieses Liedchen dachte:

Nous n'irons plus au bois,	Wir gehen nicht mehr in den Wald,
Les lauriers sont coupés.	Die Lorbeersträucher sind geschnitten.

„Erkläret mir", sagt George Sand, „die Sonderbarkeiten der Kindheit. Nie konnte ich bei der Erinnerung an dieses Lied den mysteriösen Eindruck verwischen." — Die kleine Aurora bewundert ein weißes Kleidchen, sie glaubt, es ist das schönste Wunder der Welt — die Mutter macht eine harmlose Bemerkung: „Das Kleid ist gelblich" — und schon versinkt die Kleine in traurige Reaktion wie bei einer schweren Enttäuschung. So reagieren Erwachsene und Kinder, wenn ihre Seele so voll von Enttäuschungen

ist, daß sie jeder dazu geeigneten Situation die ganze Bereitschaft zur neuerlichen Enttäuschung entgegenbringen. Dann ist es schöner, bei Phantasien zu verbleiben, denn die erfüllen alles Gewünschte. So baut George Sand von der ersten Kindheit an die Kluft aus, die zwischen ihrem Phantasieleben und der Realität auf immer entstanden war.

Mit fieberhafter Freude sieht die noch nicht Vierjährige der Reise nach Spanien entgegen. Hier wird sie ihren heldenhaften Vater wiedersehn, seinen herrlichen Anblick und seine Liebe genießen. Aber welche Enttäuschung! Die Frau und der Beruf treten dazwischen. Die arme Kleine fühlt sich einsamer und verlassener denn je. Sie wird als Bub, angezogen wie der Vater, Murat vorgestellt. In den Erinnerungen verdichtet sich wieder, wie einst Napoleon, jetzt sein Vertreter Murat mit dem Vater zu einer Heldenfigur. Im späteren Leben — ein einziges Mal — führt sie die Liebessehnsucht in die Arme eines männlichen, väterlichen Mannes. Aber auch da drängt sich die verhängnisvolle Macht des unbewußten Wiederholungszwanges dazwischen und das Schicksal stellt sie dem geliebten Manne — es war der berühmte Michel — so vor, wie einst die Mutter dem Murat: *mon fils*. Und Michel nennt sie „mein Sohn"; aber Michel war ein männlicher Mann und suchte bei der Sexualpartnerin das Weib. Dies fand er nicht, denn dem Vater-Murat-Michel stellte sie das Schicksal als „Sohn" vor.

Mit unerfüllter Zärtlichkeitssehnsucht in Spanien sich selbst überlassen, steht das kleine Mädchen vor einem großen Spiegel und spielt mit sich einmal den Vater, einmal die Mutter, einmal in Knabentracht, einmal gekleidet wie die elegante Sophie. So war ihr Leben später in Mann und Weib geteilt, so sah sich auch George Sand selbst, als sie in den Spiegel ihrer gespaltenen Seele zu schauen lernte. Ihre kleine Stimme ruft nach einem verstehenden Wesen, es antwortet nur ein hohler Ton, der über die großen Hallen des Muratschen Palais schallt. Die Mutter erklärt ihr, dies sei Echo. Freudevoll nennt die kleine Aurora den neuen Freund „*bon jour écho*". So einsam war sie und so einsam blieb sie.

Diese spanische Reise, die ein Triumph für ihr kleines Mädchenherz sein sollte, hatte einen schauderhaften Epilog. Beide: ihre Mutter Sophie und die kleine Aurora standen mit schulderfülltem Herzen an der Wiege eines neugeborenen blinden Knaben. Die erstere, sich schuldig fühlend, weil sie, nicht ihrer Liebe, aber der Eifersucht auf spanische Frauen folgend, ihrem Manne nachreiste und so das Ungeborene durch Strapazen der Reise schädigte. Die Kleine fühlte sich schuldig, weil sie im unerfüllten Liebes-

bedürfnis den Ungeborenen mit dem eifersüchtigen, stillen Wunsch begrüßte, er möge doch nicht da sein. Sie hörte auch sprechen, daß die Schädigung dadurch entstehen konnte, weil die kleine Tochter, immer auf den Knien der Mutter sitzend, die Leibesfrucht bedrückte. Als der kleine Knabe starb, verfiel Sophie in einen schweren Nervenzustand, in dem sie sich einbildete, der Kleine sei lebendig begraben. Maurice mußte sich bei Nacht hinausschleichen, um die kleine Leiche zu exhumieren.

Im Unbewußten der Aurora entstand ein unheilvolles Band zwischen ihr und der Mutter. Sie konnte sich mit der später Entwerteten nicht identifizieren, wie es die Bildung ihres weiblichen Ichideals erfordert hätte. Aber im Schuldgefühl wegen einer zwar unbegangenen, doch das Unbewußte belastenden Tat waren sie identisch.

Wie ein Stein rollt jetzt die tragische Verquickung der Ereignisse. Kurze Zeit nach dem Tode des Knaben, vielleicht im Anschluß an die Erregungen der Ausgrabenacht, fällt Maurice so unglücklich vom Pferde, daß er als Leiche nach Hause gebracht wird. Die vierjährige Aurora verbleibt weiter in ihrem scheinbar affektlosen Zustand der ewigen Versunkenheit. Sie akzeptiert gar nicht in Wirklichkeit den Tod des Vaters und fragt nur von Zeit zu Zeit ungeduldig: „Wann kommt der Vater vom Tode zurück?“

Der Tod von Maurice trägt unzweideutig den Charakter eines unbewußten Selbstmordes. Denn in der Hölle der häuslichen Kämpfe der beiden Mütter und vor allem unter der fast pathologisch zu nennenden Eifersucht Sophies hatte der arme Mann viel zu leiden und sichtlich half ihm das Unbewußte bei dieser Flucht in den Tod. Einer schien dies zu wissen. Deschartes, ein väterlicher Lehrer und Freund von Maurice. Viele Jahre später, als sich Aurora in einer ihrer typischen melancholischen Verstimmungen mit Selbstmordgedanken herumtrug und doch den Selbstmord bewußt ablehnte, geschah folgendes. Sie ritt mit Deschartes am Strand der Indre, an einer gefährlichen Stelle bekam sie Schwindel, verlor das Bewußtsein und fiel mit dem Pferde ins Wasser. Nur die Geschicklichkeit ihres Pferdes Colette rettete sie vor dem Ertrinken. Als sie den Vorgang: die Selbstmordabsichten und den Bewußtseinsverlust Deschartes, schilderte, schrie er auf: *„Ah mon Dieu! Allors c'est héréditaire.“* („Mein Gott, das ist also vererbt.“) Wie es auch sein mag, Sophies Herz war nach dem Tode ihres Mannes voll von Schuldgefühlen; auch hierin identifizierte sich die kleine Aurora mit der Mutter. „Alle Mütter sollen Witwen sein“, lautet der Eifersuchtsschrei der kleinen Morenita. Ebenso scheint die Eifersucht auf die Mutter — bei der kleinen Aurora zum Todeswunsch gegen den

Vater gesteigert — dann die schweren Schuldgefühle und Depressionen hervorgerufen zu haben.

In einem ihrer Romane: Laura, schildert George Sand eine junge Frau, die nach dem Tode ihres Mannes in einen Zustand der Melancholie verfällt. Diesen Zustand empfindet die Heldin selbst als eine Art Wahnsinn, in dem jede Fähigkeit eines Gefühles erloschen ist — alles, was Zärtlichkeit, Wärme, Gefühlsbeziehung zur Welt darstellt, wird im Innern abgeschlossen. Laura möchte sterben, sie erlaubt sich den Selbstmord nicht, bekennt aber, daß der „moralische Selbstmord" — wie sie ihren Zustand benennt — für die Selbstquälerei einen noch stärkeren Reiz hat, als der körperliche Selbstmord. Dieses Verhalten — eine masochistische Orgie der Selbstbestrafung — ist die Folge der Tatsache, daß Laura sich am Tode ihres Mannes, der durch den Sturz vom Pferde gestorben ist, schuldig fühlt. Als sie ihn am Tage des Unglücks wegreiten sah, verspürte sie etwas wie eine Ahnung — es war in ihr eine Wut, daß er zu einem anderen Zwecke als um ihretwillen das Haus verläßt.

Die äußeren Umstände dieses Todes, der Kampf zwischen der Heldin des Romans und ihrer Schwiegermutter, der vornehmen Marquise, ist so sehr eine Kopie der realen Situationen, daß kein Zweifel bestehen kann: Sophie und Laura sind identisch. Anderseits ist die Charakterbildung der Laura, die Art der Intelligenz und vor allem der melancholische Zustand so mit der Beschreibung analog, wie sie George Sand über ihre eigenen Melancholien an anderer Stelle gegeben hat, daß auch hier kein Zweifel vorliegen kann: Laura ist ebenso wie mit der Sophie auch mit George Sand selbst identisch.

Ich möchte hier bemerken, daß die Auffassung der neurotischen Depression in diesem Buche genau den Erfahrungen entspricht, die uns die Analyse über diese Zustände brachte. George Sand hatte sogar das Wissen, daß diese Zustände dauern müssen, solange das Schuldmotiv — der nichterledigte, unbewußte Haß — in der Seele wuchert. Sie selbst befreite sich erst in den letzten Jahren ihres langen Lebens von ihrer Melancholie und erlangte die volle Liebesfähigkeit erst bei ihren Enkeln.

Diese unterdrückte, schuldbeladene Haßbeziehung zum Vater war aber nicht die einzige Form, in der sich die Bindung an den einst Heißgeliebten das ganze Leben erhalten hat.

Eine sonderbare Phantasiegestalt begleitet das ganze ereignisreiche Leben George Sands. Diese Gestalt heißt in ihrer Phantasie Corambé und ist eigentlich eine selbstgeschaffene Gottheit, die im Zentrum ihrer großen

Religiosität steht. George Sand war außerordentlich religiös, doch wehrte sie selbst immer die Gleichsetzung ihrer eigenen Frömmigkeit mit irgendeiner der herrschenden Religionen ab. Sie glaubte an eine erhabene, unfehlbare Gottheit. Sie glaubte aber auch an die göttliche Macht der Liebe, der erotischen Leidenschaft. Sie war voll Sehnsucht nach einem überirdischen Wesen, aber gleichzeitig baut sie Eros — dem Gott der geschlechtlichen Liebe — Altäre und die Liebesleidenschaft ist für sie die tiefste Art der Frömmigkeit. Diese zwei Religionen hatten eine parallele Strömung in ihrer Seele und konnten sich nur in einer Gemeinsamkeit treffen: in der nie erfüllten Sehnsucht.

Corambé, der Gott George Sands, entstand zu der Zeit, als die zwölfjährige Aurora einsam, von der Mutter verlassen, für ihr gesteigertes Liebesbedürfnis nach einem Objekt suchte. Bei jedem Mädchen erwacht in dieser Periode des potenzierten, aber ungestillten Liebesdranges von neuem die ursprüngliche Sehnsucht nach dem ersten Liebesobjekte: dem Vater. Die im Unbewußten verbleibende Sehnsucht findet dann ihre zweckentsprechende Ableitung in der schwärmerischen Anbetung einer Heldenfigur eines Romans oder der Wirklichkeit. Aber George Sand suchte nach einem Ideal, das es auf Erden nicht geben konnte. Ihr Vater — so wie sie ihn in ihren ersten Kindheitsphantasien sah — konnte nur durch einen Gott vertreten werden. Eines Nachts nahm in ihrer Phantasie das ersehnte Ideal den Namen Corambé an. Sie sagt, die Buchstaben legten sich vor ihrem geistigen Auge zu diesem Worte zusammen. Dieser Name wurde zum Titel ihres Seelenromans und zum Gott ihrer Religion. Wörtlich: *„Il devient le titre de mon roman et le dieu de ma religion.“* Corambé war das Geheimnis ihrer Träume und für lange Zeit ihr religiöses Ideal. Sie baute ihm einen Altar, brachte ihm Opfergaben und ihr Leben wurde von seiner steten Anwesenheit erfüllt. Er war immer neben ihr, beobachtete ihr Benehmen, freute und kränkte sich mit ihr. Daß Gott Corambé ihr Liebesobjekt war, geht hervor aus der Äußerung, die sie macht: *„Je crois que j'étais devenue un peu comme ce pouvre fou qui cherchait la tendresse.“* Auf seinen Altar legte sie Liebesgaben, es durften aber nie getötete Geschöpfe sein. Sichtlich hatte Gott Corambé ihr die Befriedigung ihrer sadistischen Triebe verboten. Sie erzählte ihm lange Geschichten, — ihre Träume und Phantasien, — nur erotische Liebesgeschichten liebte er nicht zu hören. Mann und Weib erschienen immer nur in Freundschaft verbunden, als Zeichen der stattgefundenen Verdrängung ihrer Sexualität.

Gott Corambé behält ihr ganzes Leben lang dieselbe Rolle. Bei ihrem

künstlerischen Schaffen war er in der Feder, in der Tinte, er war das Objekt der Inspiration. Diese platonische Beziehung zu ihrem Gotte ist einmal in einem ekstatischen Zustand, den sie erlebte, heißer und leidenschaftlicher geworden. Die bereits erwähnte Rebellion Auroras gegen die Großmutter nach der schicksalsschweren Entwertung der Mutter endigte damit, daß man sie ins Kloster gab. Hier wütete sie als schlimmer Knabe — *diable* — genannt, weiter. Eines Tages betete sie vor Tizians Bild mit dem sterbenden Christus. Sie wurde von Mitgefühl für den Leidenden ergriffen, und ein grenzenloser Schmerz bemächtigte sich ihrer. Schwindel erfaßte sie, eine Stimme rief: *tolle, lege* — eine Halluzination, die sie auch als solche erkannte. Sie erlebte die volle Glückseligkeit eines ekstatischen Zustandes. Sie fühlte Gott in sich, in ihrem Herzen pochen, in ihren Adern fließen, ein Glückstaumel erfaßte sie, sie erlebte Gnade, sie wurde mit Gott eins — er war in ihr — sie in ihm. Sie vergleicht selbst dieses Wunder mit dem Erlebnis der heiligen Theresa — nur eines wehrt sie ab, wie beim Corambé. Für sie ist Gott Vater, Bruder, Ewigkeit, nie aber wie bei den Heiligen Gemahl *(époux)*. Dagegen verwahrt sie sich entschieden.

Die Entstehungsgeschichte des Corambé ist klar: der ersehnte, zum Ideal erhobene Vater wird wieder personifiziert und mit allen jenen Tugenden ausgestattet, die die Phantasie herbeisehnt. Er wird als Sexualobjekt verleugnet und die Beziehung zu ihm wird auf die Stufe des religiösen Glaubens erhoben. Die Ekstase, wie sie von George Sand erlebt und geschildert wurde, ist der Psychoanalyse wohl bekannt. Es ist eine intimste, intensivste Vereinigung mit Gott-Vater, eine sublimierte Form — man könnte sagen das andere Ende — der sexuellen Verbindung.

Hier in der Religiosität George Sands im Verhältnis zu Corambé ist das Erbe ihrer Vaterbeziehung verankert. Statt die Liebe einem leiblichen Manne als Nachkomme des Vaters zu bringen, bleibt ihre Liebesfähigkeit an die Kindheitsphantasie gebunden, kann nie in einem realen Erlebnis objektiviert werden. Die größte wunscherfüllende Tugend des göttlichen Corambé scheint zu sein, daß er sie nie verläßt, immer zugegen ist. Das Wort *Coram* scheint die Bedeutung des lateinischen „in Anwesenheit", „zugegen" zu haben. War doch George Sand zu jener Zeit eine fleißige Lateinschülerin. Aber *Bé*? Das ist unklar.

Als Aurora klein war und der Vater abwesend, versuchte ihr die Mutter das Alphabet beizubringen. Die Kleine erwies sich als fleißig und begabt. Aber eine sonderbare Schreib- und Lesestörung hatte sie. Der Buchstabe „*B*" existierte für sie nicht, sie ließ ihn lange und hartnäckig aus dem Buch-

stabenschatz aus und kein Strafen und kein Bitten war imstande, diese Fehlleistung zu korrigieren. Wer „*A*" sagt muß auch „*B*" sagen, lautet unser Sprüchlein: *où est A est aussi B.* „*A*" und „*B*" war das Buchstabenpaar, das Aurora zuerst lernte, und als man sie frug, warum sie „*B*" nicht schreiben und lesen will, erwiderte sie in sonderbarem, bösen Trotz: „*c'est que je ne connais pas le B.*" (Weil ich das „*B*" nicht kenne.) Vielleicht ist jenes in der Kindheit verdrängte „*B*" identisch mit *Bé*, das später als Ergänzung zu Coram wieder auftaucht. In Anwesenheit von *Bé* würde es heißen. Wenn das in der Kindheit verdrängte „*B*" sich auf den abwesenden Vater, den sie damals kaum wirklich kannte, bezog, so würde sein Auftauchen in Corambé sehr verständlich sein.

Diese Bindung an Corambé scheint also — wie schon gesagt — ein großes Hindernis für ihr weibliches Liebesleben geworden zu sein. Alle Liebesverhältnisse, die wir aus ihrem Leben kennen, bis auf das mißlungene zu Michel, tragen deutlich den Charakter einer Mutter-Kind-Beziehung. Ein typisches Beispiel ist das verhängnisvolle Verhältnis zu Musset. Es fing als Freundschaft an, ein zärtliches Bündnis zwischen dem genialen Knaben und der gütigen Mutter. Sie nannte ihn immer „mein gutes" oder „mein böses Kind", sie fühlte sich bei ihm in keiner sexuellen Gefahr, bis sie mütterlich seinen Tränen unterlag und sein Begehren erfüllte. Musset war immer ein Muttersöhnchen und seine Liebeswahl stand unter dem Zeichen einer neurotischen Mutterbindung.

Vor der italienischen Reise, deren schrecklicher Epilog in Venedig allen gut bekannt sein dürfte, nahm sie ihn mütterlich aus den Händen seiner Mutter entgegen, mit dem Versprechen, als Mutter über ihn zu wachen.

Die erste Periode dieser Beziehung war nach dem Klischee geformt: *Bonne-Maman*, die Großmutter und ihr Sohn Maurice. George Sand zärtlich, fürsorglich, anregend. In der mütterlichen Einstellung vollkommen im Kinde aufgehend, ganz Opfer, ganz Identifizierung mit dem geliebten Kinde. Aber das Klischee hat noch seine Fortsetzung. Die Großmutter wurde von Maurice durch eine Dirne getrennt. Musset beginnt in Venedig mit Dirnen die Mutter-George zu betrügen. Er behauptet: sie, ihre Kälte, ihr Interesse an Dingen, die außerhalb ihm lagen, trieben ihn dazu. Sie bestreitet dies. Beide haben recht, sie tat das ihr Vorgeworfene automatisch, wieder im Sinne des Wiederholungszwanges, er, um als gereiztes, anspruchsvolles Kind die Mutter zu quälen. Auf die Erkrankung Georges reagierte Musset, wie Kinder zu reagieren pflegen: er war beleidigt und rächte sich. Die berühmte Nacht in Venedig: Am Krankenbette des fiebernden Alfreds küßt und umarmt George den Arzt

Pagello. Sie leugnet — dieses Leugnen ist aber genau so unverläßlich wie die Fieberdelirien Alfreds — denn George Sand konnte so blind und vom Bewußtsein unkontrolliert, ihren unbewußten Tendenzen folgen, daß sich häufig Erinnerungsfälschungen ergaben.

Wie es auch war: in der Mutter-Kind-Beziehung konnte sie nicht nur die gütige Mutter bleiben; wie die Mutter sie grausam verlassen hat, muß auch sie grausam enttäuschen und wieder enttäuscht werden. Die Mutter-Kind-Beziehung ergibt sich klar aus einem unzweideutigen Briefe Mussets: „Du dachtest, daß du meine Geliebte bist? Aber du warst nur meine Mutter. Der Himmel schuf uns für einander, aber unsere Umarmung war ein Inzest."

In ewig ungestillter Sehnsucht nach Liebe ging George Sand von einer Beziehung in die andere. Keine konnte gelingen, denn was George Sand zwanghaft erreichte, war die Beziehung zu schwachen, infantilen, hilfebedürftigen Knaben. Was sie suchte, war die Liebe des großen, starken, göttlichen Vaters. Dieser mußte in der Verdrängung und in der religiösen Sublimierung bleiben. Genau wie die Beziehung zu Musset war auch die zu Chopin. Sie rettet den lungenkranken Knaben, um dann als Mutter von seiner leidenschaftlichen Eifersucht gequält zu werden. George Sand geht auch hier in aufopfernder Liebe auf, um wieder den dunklen Mächten ihres Unbewußten folgend, dem schwachen Spielzeug die Glieder zu brechen. Sehnsüchtig nach dem starken Vater suchend, fand sie immer nur schwache Söhne, selbst enttäuscht, enttäuschte sie grausam, Leid zufügend, litt sie selbst tief und bitter.

Die Liebe jedes Weibes zum Manne wird aus zwei Quellen gespeist: aus der Liebe zum Vater und aus der Liebe zum Sohne, auch bevor er noch geboren wurde. Diese beiden Liebesformen müssen zusammenschmelzend befreit von Inzestscheu einem und demselben Objekte zuströmen. Bei der George Sand erlitten beide Strömungen schwere Entwicklungsstörungen. Von der ersten Jugend an ins Phantasieleben versunken, vermischte sie die Realitäten der Außenwelt mit den Inhalten ihrer Phantasien. Nie konnte das Liebeserlebnis sich frei von den Bindungen ihrer Phantasie erfüllen, jedes wurde durch die Überreste der Kindheitserlebnisse determiniert und zum tragischen Abschluß gedrängt. Auch der Versuch, ihre Weiblichkeit durch die Ehe zu retten, mißlang. Ihren Sohn Maurice liebte sie mütterlich — störte aber und komplizierte auch diese Beziehung durch diejenige zu anderen Söhnen.

Leid zufügend hatte sie sehr unter dem Drucke der Schuldgefühle gelitten. Inbrünstig sich nach Weiblichkeit sehnend, mußte sie immer, von

neuem als Weib enttäuscht, zum Manne werden. Als George Sand im Geistigen, als „Piffoel" im Affektiven. So nannte sie sich immer in der trostlosen Trauer nach jedem neuen Verlust der Weiblichkeit. *„Bête mélancolique et abominable"* nannte sie ihren männlichen Doppelgänger und machte ihn für ihren Jammer verantwortlich.

Meine Damen und Herren! Ich bin mit dem Bildnis George Sands fertig. Es ist ein kleiner Abschnitt aus einer analytischen Lebensgeschichte, deren Ganzes viele Abende ihre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen müßte. Wenn man uns Frauen vorhält, daß wir geistig wenig geleistet haben, so pflegen wir uns hinter den Schultern einiger, die mehr waren als wir Alltagsfrauen, zu verbergen, und da berufen wir uns auch auf George Sand. Vielleicht ist uns heute klar geworden, daß das Schicksal George Sands sie wohl zu einem großen Geiste der Weltgeschichte machte, daß dies aber auf Kosten ihres weiblichen Glückes geschehen mußte. Vielleicht werden wir einmal nach langen Erkenntnissen den Mut haben, wenn man uns vorwirft, wir schaffen keine Kulturwerte, zu sagen: „Wir haben Besseres zu tun!"

Von, um und über Hamsun

Von
Eduard Hitschmann
Wien

Seit meiner psychoanalytischen Studie „Ein Gespenst aus der Kindheit Knut Hamsuns" sind mehrere Bücher über den Dichter erschienen, die biographische Daten enthalten, auch analoge Artikel, ferner ein großer, neuer Roman des nun fast neunundsechzigjährigen Meisters und eine Kindergeschichte aus der Feder seiner (zweiten) Gattin, die von seinen vier Kindern handelt.

In den Bücherläden, in denen sich bei uns Deutschen zu Weihnachten die Käufer drängen, wird viel nach den Werken von Hamsun und über ihn gefragt, und in den Schaufenstern prangt auf diesen vielgekauften Büchern das neueste Porträt des von seinen Kollegen Thomas Mann und Hermann Hesse so hochgerühmten Romanciers. Grau, aber nicht greis, den Hut etwas verwegen aufgesetzt, den Schnurrbart gezwirbelt, in elegantem englischen Anzug — selbstschonender Narzißmus vertreibt das Altern und den Tod.

Der schwedische Schriftsteller John Landquist, von dem 1920 in der „Imago" ein interessanter Aufsatz über „Das künstlerische Symbol" erschienen ist, hat sein älteres Buch über Hamsun nun durch vom Dichter ausgehende authentische biographische Daten sowie Ausführungen über die neueren Werke des großen Norwegers ergänzen können.[1]

Da ist zunächst festzustellen, daß in der Erzählung des Achtzehnjährigen „Björger", die mir seinerzeit nicht zugänglich war, schon dieselbe Einstellung zur Liebe sich findet, wie ich sie als für typisch bei Hamsun fest-

---

1) Knut Hamsun. Sein Leben und sein Werk. Verlag A. Fischer, Tübingen 1927.

stellen konnte: dieselbe Eifersucht, dieselbe bittere Lust, zu quälen und gequält zu werden, derselbe Haß gegen den an Bildung oder Reichtum überlegenen, sozial glücklicher gestellten Mitbewerber und das eifrige Bemühen, ihn zu überstrahlen.

Landquist anerkennt die psychoanalytischen Konstatierungen an Hamsun als richtig und war selbst durch den Roman „Die Weiber am Brunnen" auf das Thema der Kastration bei unserem Dichter aufmerksam geworden. Wie sehr dieses immer wieder fast als obligates wiederkehrt, zeigt auch der neue Roman „Landstreicher",[1] in dem eine der Hauptfiguren, August, wie folgt eingeführt wird: „August hatte bei einem Unglücksfall auf dem Schiff eine Verletzung am Mund erlitten und ein paar Zähne verloren. Nun suchte er dies nach Möglichkeit durch einen starken Schnurrbart und eine Reihe von Zähnen aus Gold, eine sogenannte Brücke, zu verbergen ... Die Mädchen hatten nichts an Augusts Zähnen auszusetzen, aber die jungen Männer begannen zu lachen und ihn zu verhöhnen. Sie waren eifersüchtig und böse auf diesen August, der da herkam und die Mädchen um sich versammelte." Wie man sieht, taucht hier das Kastrationsthema als orales auf, wie es der Gespenstergeschichte aus Hamsuns Jugend entspricht. Ist im Roman „Die Weiber am Brunnen" der Schiffer durch einen Unfall auf dem Schiffe tatsächlich kastriert und lahm geworden, so ist der Schiffsunfall hier hauptsächlich durch den Zahnverlust charakterisiert. Da aber die Folgen des Unfalles auch durch den starken Schnurrbart verhüllt werden müssen, ist wohl auch an eine Weichteilverletzung gedacht, die uns wieder an die Hasenscharte gemahnt, die im „Segen der Erde" eine so auffallende Rolle spielt. Wie hochgradig also bei Hamsun der Komplex der oralen Kastration aus der frühen Kindheit nachwirkt, bestätigt sich hier neuerlich in unwiderleglicher Weise.

In dem neuen Roman läßt sich aber noch deutlicher als früher erkennen, daß ein auffallend getragenes Schmuckstück des Mannes, z. B. Uhr oder Ring, ihn erst in den Augen der Mitmenschen vollzumachen dienen soll, sozusagen als Kastrationskompensation. So sind unzählige Male diese Schmuckgegenstände als Stolz des Mannes angeführt.

Ein Ring ist es auch, um dessentwillen eine Leiche beraubt wird; die nächtliche Szene auf dem Friedhof gemahnt an das Gespenst aus der Jugend Hamsuns. Beraubt wird die Leiche jener Vaterfigur eines lüsternen Schiffers, der im Sumpf versenkt wird, wie später genauer ausgeführt wird.

1) Verlag Albert Langen, München 1928.

Und sogar an den Zahnraub werden wir wieder erinnert. August, der Besitzer jener Goldprothese, will in Todeserwartung seinen hilfreichen Freund entschädigen: „Wenn ich tot bin, sollst du mir meine Zähne ausbrechen . . . du sollst eine Zange nehmen und sie ausbrechen. Das ist Geldes Wert."

Augenverlust durch Ausstechen findet sich schon auf der ersten Seite des Romanes: allerdings ist der Drehorgelspieler nur, um Mitleid und Geld zu erwerben, scheinbar auf einem Auge geblendet; in einer späteren Szene sogar auf beiden.

Der Zusammenhang zwischen Kastrationskomplex und dem Kriegszustand der Liebenden bei Hamsun ist vor allem für die Frau klar. Sie ist stolz gegen den (durch den Penisbesitz) überlegenen Mann, läßt ihn, wenn sie verrät, daß sie liebt, dafür wieder ihre Überlegenheit fühlen. Des Mannes Rache, besonders wegen Verrat der Frau, entspricht seiner Enttäuschung im Narzißmus, im Alleinbesitz der Frau. Sadistisch-anale Triebregungen verfolgen dann zu Tode.

All dieses Abnorme scheint im realen Leben des Dichters keine Rolle zu spielen; es liegt vielmehr wohlverdrängt wie abgekapselt in dem Reservoir, aus dem er dichtet. Seit der Überwindung der jugendlichen Passivität gegenüber dem Gespenst ist sein Liebesleben männlich und stark, sein Ich souverän. Man vergleiche daneben die auch im Leben so unglücklich-kranke Natur Strindbergs.

Eine typische Figur kehrt auch in diesem neuen Roman wieder, der mächtige, reiche Besitzer, der die Frauen nur einfach auf sein Lager winkt, und sie kommen auch schon. Hier aber findet er früher, als sonst gewöhnlich, sein Ende, seine Strafe. Wie, das ist echter Hamsun! Der Schiffer Skaaro stellt auch der jungen Frau Anne Maria nach, im Walde kommt es zu etwas, sie aber wehrt sich und verletzt ihn am Auge. (So verletzt Johannes z. B. seinen Nebenbuhler in „Viktoria": Augenverletzung steht für Kastration.) Da der Schiffer sie noch ein zweites Mal auffordert, sich ihm hinzugeben, schwankt sie, denn sie vergeht fast vor Eifersucht auf die anderen von ihm Auserwählten. Aber ihr Stolz fühlt sich nicht genug gebeten, d. h. der Mann erniedrigt sich nicht genug zum Bitten, — auch er ist stolz, — und so beschließt sie, sich grausam an ihm zu rächen. Sie lockt ihn in einen Sumpf, in dem sich einmal ein liebesenttäuschtes Mädchen hat versinken lassen. Er kommt ins Sinken, ist aber zu stolz, sie um Hilfe zu bitten und ertrinkt, vergebens nach Hilfe anderer brüllend. Später gesteht sie ihr Verbrechen der Behörde und begründet es wie folgt: „Weil er mich haben wollte, aber er bat mich nicht genug und ließ mich stehen."

War es schon oft bei Hamsun der Wanderer, der Jäger, der Reisende, der den Helden vorstellte, so sind es hier zwei junge Leute, deren Odyssee zu Lande und zu Wasser die „Landstreicher“ enthalten. Die Naturschilderungen treten stark zurück, aber das Getriebe der Welt zieht am Leser fesselnd vorüber, alle Todsünden treiben ihr Spiel, Betrug, Mord, Kindesmord und Ehebruch. Verarmen ist zum Schluß das Los der Alten, denn die Jugend kommt herauf. Ehrlichkeit und Unehrlichkeit sind vielfach das Thema, das Werk scheint nicht ganz ohne erzieherischen Einschlag. (Werden doch des Dichters Kinder schon größer!) Eine der schönsten Szenen ist die Einweihung des sympathischen Jünglings in das Mysterium der Liebe durch eine junge Mutter; aber aus diesem ehebrecherischen (inzestuösen) Bund erwächst Leiden.

Was ich vielleicht in meiner Studie über den Dichter zu betonen nicht hätte unterlassen sollen, ist das wiederkehrende, alle erfüllende Thema des Besitzes und Gewinnens, des materiell Hinaufkommens, des Verdienens der Leute. Gründen, einen Laden einrichten, eine neue Erwerbsquelle entdecken, wird zum wichtigen Thema, wie es ja im Leben eines ist; aber in der Dichtung ist es sonst nicht so selbstverständlich und — wie es sich auch aus einer Reihe früherer Romane ergibt — für Hamsun charakteristisch.

Das alte Hamsunsche Thema vom Finden wertvollen Metalles im Boden spielt hier keine Rolle, aber die Mutter Erde ernährt ihre Kinder doch reichlich, wenn sie sich darauf verstehen, wie der Landwirt Hamsun. Wie im „Segen der Erde“ wird auch hier Boden urbar gemacht, aus Moor fruchtbarer Boden gewonnen.

Hamsun beherrscht die unbewußte Symbolik; so bringt die liebesbedürftige Frau dem Mann, auf den sie es abgesehen hat, die Pfeife zurück, die ihr Mann ihm weggenommen hat. Eine bezeichnende Fehlhandlung begeht auch die Frau, die das Nachthemd ihres Kindes dorthin mitbringen soll, wo es über die Nacht eingeladen ist, aber ihr eigenes abgibt, respektive mit jenem verwechselt hat. Sie verrät, daß sie selbst dort übernachten möchte.

Wie so oft bei unserem Dichter, klingt das Buch nicht mit einem Ende aus; man verharrt ungeduldig und neugierig auf ein nächstes Werk des jung gebliebenen alten Epikers; es sieht aus, als führte er seine Helden ein nächstes Mal nach Amerika, wo er selbst als junger „Landstreicher“ einst sich umgetrieben hat. Ruhelos, suchend damals, schwankend, denn sein Genie mußte erst finden, daß es seinen Ausdruck im Wort, im oralen Produkt, am besten zu geben wußte.

Um nun wieder auf die Bücher über Hamsun zurückzukommen, so ist das von Landquist ein wertvolles, das von Carl David Marcus[1] durch nichts bedeutsam, als durch die Bildbeigaben, von denen ich die des Zwanzigjährigen und das Familienbild mit den vier Kindern und des Dichters zweiter Frau, Marie, hervorhebe, der Autorin jenes Buches über die Kinder, „Die Langerudkinder".[2] Die biographischen Angaben sind hier zum Teil unrichtig, die Paraphrasen der Werke wertlos.

Bei Landquist hingegen finden wir authentische Daten und persönliche Äußerungen Hamsuns, sowie eine literarhistorische Einordnung von Wert. Landquist weiß zu berichten, daß es ein charakteristischer Zug bei Hamsun sei, daß er sich nicht für seine eigene Biographie interessiert und auch nicht für die Selbstanalyse, die darauf ausgeht, den Entwicklungsgang der eigenen Persönlichkeit zu erklären. Seine Zurückgezogenheit wurzele in einem schamhaften Stolz, der unzerstörbarer Natur sei. Wenn Hamsun dem Schriftsteller Landquist einige periphere Lebensdaten zur Verfügung stellte, so machte er damit „zum absolut ersten Male eine Ausnahme". Er schreibt:

„. . . Es ist doch wohl übrigens ganz gleichgültig, ob meine biographischen Daten korrekt sind oder nicht. Ich erhalte aus allen Ländern Anfragen nach diesen ganz gleichgültigen Dingen, die in Abhandlungen, Nachschlagewerken, Büchern und Artikeln Verwendung finden sollen — ich antworte jedesmal ablehnend oder ich antworte überhaupt nicht. Meine Arbeiten gehen die Öffentlichkeit an, mein Privatleben scheint mir dagegen allzu geringes Interesse für die Menschen zu haben. . . . Im Laufe der Jahre habe ich sechs oder acht Bücher über mich erhalten, aber nicht einmal die habe ich gelesen, die ich sprachlich verstehen konnte, die Zeit hat so gut wie jedes Interesse für mich selbst in mir vertilgt, ich gehe mich nicht mehr sonderlich an, geblieben ist mir nur eine große innere Scham, wenn ich gelobt werde, ich halte es nicht aus, es zu lesen. Ich verberge meine Augen. Es ist wohl eine gewisse Hysterie. Mag es sein, wie es will."

Man sieht, der Dichter entschädigt sich für die Exhibition seiner buchgewordenen Tagträume — durch Verbergen seiner Person: Selbstschutz des Produktiven.

Empfehlung zur Lektüre sei noch dem reizenden Kinderbuch der Frau Hamsun gewidmet, das in schmuckloser Form mit viel Humor Kinder

1) Knut Hamsun. Berlin-Grunewald, Horenverlag, 1926.
2) Verlag Albert Langen, München 1928.

untereinander und mit Tieren, im Bauernhaus und auf der Alm darstellt; es kann dem Besten seiner Art an die Seite gestellt werden und scheint auf einem Tagebuch über die Kinder zu beruhen. Der ältere, dem Vater ähnliche Sohn, liegt halbe Tage lang tagträumend auf dem Dach. Wird er auch ein Dichter werden?

Vielleicht sind zum Schlusse ein paar Worte zum Thema Biographie gestattet. Kann sie noch lang sich aufs Referieren von Daten, aufs Beschreiben beschränken!? Ist nicht auch hier das Bedürfnis allgemein geworden, zu verstehen!? Man muß zugeben, daß es den Schaffenden selbst gar nicht interessieren muß, vielleicht sogar darf, welche unbewußten Triebkräfte in ihm vorhanden sind. Die Bestätigungen, die der neue Roman bringt, geben die Beruhigung, daß die Analyse nicht fehlgegriffen hat. Als tagträumerisch, sogar halluzinatorisch veranlagter Knabe hat Hamsun, wie das Gespenst seiner Kindheit zeigt, intensiv das Ödipuserlebnis und die Kastrationseinstellungen durchgemacht; vom Thema der oralen Kastration kommt seine Phantasie nie mehr ganz los. Die orale Veranlagung aber erscheint für den Dichter wesentlich. Aus der heftigen passiven Ödipuseinstellung erhebt sich der Knabe zum kraftvoll und narzißtisch sich umtuenden Jüngling, der nach wechselvollen Kämpfen — in den Berufen spielt auch Vortragen und Predigen ans Orale an — endlich als Ureigenstes die dichterische Verwertung seiner eigenartigen Tagträume zu seinem Lebensinhalt macht. Von Bauern abstammend, kehrt er als Gutsbesitzer wieder zur Natur zurück; die Stadt hat er immer nur leidend ertragen, als Hypochonder, zu den ihn sein Kastrationskomplex gemacht hat. Öfters bezeichnete er sich als Neurastheniker, hielt das Leben in der Stadt für schädlich und erklärte sich vorzeitig alt. Seine Naturliebe, die für ihn durch die tiefst verdrängte Mutterliebe gespeist ist, ist unwiderstehlich geblieben, nur die Natur gibt ihm Frieden. So sagt der alte Jakob im „Segen der Erde“ zu seinen Söhnen: „Der Mensch und die Natur bekämpfen einander nicht; sie geben einander recht, sie treten nicht in Wettbewerb . . ., sie gehen Hand in Hand . . . Ihr liegt an einem warmen Busen und spielt mit einer warmen Mutterhand und trinkt euch satt.“ Und Joakim im „Landstreicher“ fordert die Geschwister auf, die eigene Erde zu bebauen, Norwegens Erde.

Die bedingten Reflexe bei Epilepsie und der Wiederholungszwang

Vortrag in der Ungarischen Psychoanalytischen Vereinigung in Budapest am 12. Juni 1926

Von

Marjorie E. Franklin

London

Dr. Ferenczi ersuchte mich, die Beobachtungen, die ich vor ungefähr drei Jahren über eine Möglichkeit der Verwandtschaft zwischen der Epilepsie und der Physiologie der bedingten Reflexe machte, zusammenzufassen, obgleich diese Beobachtungen mit der Psychoanalyse nur in entferntem Zusammenhange stehen. Mein Interesse und meine Kenntnisse wurden durch einen am University College London im Jahre 1923 durch Dr. Anrep, einem gewesenen Arbeitsgefährten Pawlows, gehaltenen Lehrkurs gesteigert. Eine zufällige Bemerkung des Dr. Tylor Fox, Leiters der Lingfield Epileptic Colony, der den Vorträgen ebenfalls beiwohnte, trug dazu bei, in mir die Idee aufkommen zu lassen, daß zwischen beiden Gegenständen ein Zusammenhang besteht.

Für den Zweck dieser Abhandlung ist die vielumstrittene Frage der Epilepsie als klinischer Einheit und nach ihrer differenziellen Diagnose von geringer Bedeutung. Persönlich neige ich zur Ansicht, daß die gewöhnlich für echte Epilepsie gehaltenen Fälle und die Hysterie trotz der Grenztypen psychisch verschieden sind, und daß sie sich auch von den durch grobe organische Verletzungen verursachten Fällen unterscheiden. Möglicherweise bildet die Epilepsie mehr eine Krankheitsgruppe als eine spezifische Krankheit, deren charakteristischer Zug in einem Hange zu konvulsiven Reaktionen besteht, die von verschiedenen, bei nicht besonders empfindlichen Individuen unwirksamen Ursachen herrühren können. Ich

hatte meine Daten zu einem anderen Zwecke gesammelt, darum enthält meine Serie nur ziemlich typische Fälle und keine Grenzfälle. Diese Abhandlung jedoch unternimmt es keineswegs, die primäre Ätiologie der Krankheit erklären zu wollen, sondern nur versuchsweise einige Andeutungen betreffs einiger charakteristischer Züge zu geben. Unter diese reihen sich: die Periodizität der Konvulsionen oder anderer Störungen (Kopfweh, gastrointestinale, vasomotorische oder sensorische Veränderungen), die anomale Reaktion auf einen Wechsel in Therapie und Umgebung, der manchmal scheinbar unerklärlich zu zeitweiliger Besserung führt; zeitweiliges Aufhören und Wiederkehr der Krämpfe, Wirkung der Arzneien usw.

Der bedingte Reflex wird gebildet, wenn ein äußerer Reiz durch das wiederholte Zusammentreffen mit dem natürlichen Reize eines angeborenen Reflexes die Macht erwirbt, dieselbe Reaktion hervorzurufen wie jener. Die Reize können welcher Art immer sein. Wenn man z. B. einem Hunde mit einer Speichelfistel Nahrung gab und man im selben Augenblicke läutete, und nach vielen Wiederholungen dieses Vorganges wieder läutete, ohne die Nahrung zu geben, gebärdete der Hund sich, als bekäme er Nahrung, schied Magensaft und Speichel aus (deren Menge und Qualität bestimmt wurden) usw. Entsprechendes gelingt, wenn man Lichteffekte, Formen, Gerüche, Berührungen als Reize verwendet. Watson hat mit Menschen die gleichen Experimente gemacht.

Die wohlbekannten Versuche in Leningrad wurden zumeist an den Speichelreflexen von Hunden ausgeführt. Das Ergebnis war, daß die einzigen natürlichen unbedingten Reize die des Geschmackes und der allgemeinen Empfindung sind; ein Hund, der noch kein Fleisch gegessen hat, sondert, wenn er Fleisch zum erstenmal sieht, keinen Speichel ab. Der angewendete unbedingte Reiz war eine Säure, der angewendete bedingte Reiz war von verschiedener Natur: Schall (Stimmgabel von verschiedener Höhe), Licht, Geruch, Tasten, Zeitintervalle. Dieselbe Reaktion kann der Enderfolg der verschiedensten äußeren Reize sein, d. h. dieselbe motorische ableitende Bahn kann durch verschiedene zuleitende Bahnen gereizt werden. Dasselbe trägt sich vermutlich bei epileptischen Anfällen zu. Mit sorgfältiger Arbeit, welche die Hemmung assoziierter bedingter Reflexe in sich faßt, kann eine bedeutende Unterschiedsempfindlichkeit zwischen verwandten Reizen erlangt werden (z. B. zwischen ähnlichen Tönen der Stimmgabel); allerdings ist die Fähigkeit hiefür eine beschränkte. Wenn man den unterscheidenden und hemmenden Kräften zu viel zumutet, kann ein vollständiger Zusammenbruch des Gleichgewichtes

und können alle bedingten Reflexe zerrüttet werden. Der Hund bricht nieder und entwickelt eine sogenannte „experimentelle Neurasthenie". Er erholt sich nach einer Ruhepause, aber die Wiederherstellung der bedingten Reflexe nimmt längere Zeit in Anspruch als das erstemal. Wenn die Unterschiedsempfindlichkeit besonders erzogen wurde, neigen die bedingten Reflexe gewöhnlich zur Diffusion, so daß dieselbe Reaktion durch Reize ähnlicher Art erzeugt wird; z. B. durch die annähernd gleichen Töne der Stimmgabel, durch Reize an nahegelegenen Hautstellen, durch gleiche Zeitintervalle usf.

Falls die Analogie richtig ist, müssen es gewöhnlich — etwas allgemein gesagt — erworbene Reize sein, welche auch die Anfälle der Epilepsie beeinflussen, entweder nur aus der Umgebung stammende, oder äußere Reize, kombiniert mit inneren wie psychischen, diätetischen usw. Personen, die mit Epileptikern in enger Verbindung leben, wissen oft über die Art der Einflüsse, die wahrscheinlich Anfälle hervorrufen, zu berichten, obgleich dieselben individuell verschieden sind und wenig Beziehung zur vermutlichen Ätiologie zeigen. Indessen erkenne ich an, daß die Unsicherheit der angenommenen bedingten Reize und der Art und Weise, in der sie sich mit den natürlichen Originalreizen vereinigen, schwache Punkte meiner Theorie bleiben.

Die Psychoanalyse könnte das Problem aufklären, weshalb manche Gleichzeitigkeit verschiedener Reize leicht, andere jedoch nur schwer bedingte Reflexe in einem Individuum hervorrufen.

Manchmal begegnen wir Fällen, in welchen die Anfälle durch ganz spezifische Reize psychischer Natur angeregt werden, die aber nichtsdestoweniger nach Art der bedingten Reflexe wirken. Ferenczi erwähnte mir einen Fall, in dem etwa halbjährlich wiederkehrende Anfälle gewöhnlich um sechs Uhr nachmittags auf dem Heimwege auftraten. Es gibt zahlreiche ähnliche Beispiele in der ärztlichen Literatur, so wird von einem Fall berichtet, in welchem die stärkeren Anfälle durch das Hören eines plötzlichen Schalles, ein anderer, in welchem sie durch das Reiben des linken Fußrückens hervorgerufen wurden (die Prüfung des rechten Scheitellappens brachte keinen abnormen Befund); ein weiterer, in dem sie durch Tippen an der linken Seite der Nase provoziert wurden. Unter den Fällen meiner Beobachtung war ein, möglicherweise der Klaustrophobie verwandter Fall, von dem berichtet wurde, daß der Patient jedesmal gerade vor dem Anfall aus dem Hause gerannt ist, so daß die Anfälle immer außerhalb des Hauses auftraten; und in drei Fällen aus einer Serie von vierzig Fällen einer Am-

bulanzabteilung eines Spitals für Nervenkranke, traten die Anfälle, obwohl gelegentlich auch unabhängig davon, den Berichten nach, jedesmal nach besonderer Änderung der Diät auf.

Pawlow stellte fest, daß zwar alle bedingten Reflexe erworben sind, aber die Fähigkeit, sie zu bilden, angeboren ist. Einige seiner Versuche, die er am Internationalen Physiologischen Kongreß 1923 beschrieb, scheinen, einem verkürzten Bericht im British Medical Journal gemäß, nicht nur eine Möglichkeit bezüglich der Beziehung von Erblichkeit und Epilepsie zu gestatten, sondern auch von großer Wichtigkeit für das Problem der Vererbung erworbener Eigenschaften überhaupt zu sein. Er fand, daß das Vermögen, spezifische bedingte Reflexe zu erwerben, d. h. die Geschwindigkeit ihres Erlernens, den nachfolgenden Generationen weißer Mäuse überliefert wurde. Zum Beispiel waren bei der ersten Generation dreihundert Wiederholungen der kombinierten Reizung für die Bildung des bedingten Reflexes nötig, bei der zweiten hundert, der dritten dreißig, der vierten nur fünf. Er meint, daß in einer späteren Generation der von den Vorfahren erworbene Reflex angeboren sein mag.

Die Aufmerksamkeit mag auch auf einige weitere Züge des Verhaltens der bedingten Reflexe gelenkt werden, die in Beziehung zur Epilepsie zu stehen scheinen. Nicht nur eine Kombination von beliebigem äußeren Reiz und angeborenem Originalreiz kann einen bedingten Reflex erzeugen, sondern es kann auch ein stark festgelegter bedingter Reflex selbst wieder als Reiz zur Bildung anderer führen, so daß es zu einer „Kettenbildung" bedingter Reflexe kommt. Ein bedingter Reflex wird inaktiv, wenn er nicht „stabilisiert" wird, d. h. wenn sein Reiz nicht von Zeit zu Zeit mit dem unbedingten Originalreiz, mit dem er das erstemal kombiniert worden war, gleichzeitig gegeben wird. Es verbleibt jedoch auch vom unstabilisierten Reflex eine Spur, die sich in leichterer Auslösbarkeit des Reflexes durch den Originalreiz und in der Möglichkeit offenbart, den bedingten Reflex nach einer nur geringen Zahl neuerlicher gleichzeitiger Applikationen von beiderlei Reizen wiederzubeleben. Er war also nur unterdrückt, nicht vernichtet.

Diese interne Hemmung oder Unterdrückung des bedingten Reflexes bei erleichterter Wiederbelebung hat in der psychoanalytischen Erfahrung überzeugende Parallelen. Sie erinnert an die Art, in der sich die epileptischen Anfälle während des Aufenthaltes in einer Heilanstalt vermindern oder aufhören, und schon nach kurzem Besuche zu Hause wiederkehren; ein Kind, dessen Anfälle im Spital durch Luminal unterdrückt wurden, hatte zu Hause trotz Luminal wieder seine Anfälle. Eine Frau in einer

Anstalt für Geisteskranke, die in der Anstalt keine Anfälle hatte, erlitt außerhalb immer Rückfälle; hieher gehört auch die Wiederkehr der seit sechzehn Jahren ausgebliebenen Anfälle bei einem Manne im Kriegsdienst (ein Beispiel für Regression) usw.

Jeder Reiz, ob positiv oder negativ, kann einen bedingten Reflex bilden. Zum Beispiel kann der Zeitraum in folgender Art als Reiz wirken. Wenn man dem Hunde Nahrung oder einen eine Absonderung bedingenden Reiz in regelmäßigen Zeitspannen gibt, wird der Hund in denselben Zeitspannen auch dann mit Speichelfluß einsetzen, wenn keine Nahrung mehr verabreicht wird. Gleicherweise kann es gelingen, die Reaktion einen bestimmten Zeitraum nach Darreichung des Reizes hervorzurufen, wenn die unmittelbare Wirkung eine hemmende war. Die Tatsache, daß Zeitspannen einen bedingten Reflex erregen können und daß jedem bedingten Reflex eine Periode der Unansprechbarkeit von wechselnder Dauer folgt, während welcher das Tier Reizen unzugänglich ist, mag mit dem Moment der Periodizität in Beziehung stehen.

Ein bedingter Reflex kann ein erregender oder ein hemmender sein. Wenn gleichzeitig mit einem beliebigen bestimmten Reiz die sonst gewohnte Darreichung des Futters unterbleibt, so kommt solche bedingte Hemmung zustande und hat die Einstellung, Verminderung oder Verhinderung der Absonderung zur Folge. Eine bedingte Hemmung ist ein aktiver Vorgang von gleicher Natur, wie ein positiver bedingter Reflex, obgleich Versuche mit Arzneien und anatomische Experimente gewisse Verschiedenheiten der beiden Arten bedingter Reflexe aufwiesen. Es ist möglich, daß einem Epileptiker die Kraft mangelt, die bedingten Hemmungen zu erwerben, und die festgesetzten Reflexe zu hemmen. Beide Typen des bedingten Reflexes, die positive und die bedingte Hemmung, können ihrerseits wieder gehemmt werden, und zwar kann diese Hemmung wieder eine innere oder eine äußere sein.

Die innere Hemmung kommt vor, wenn ein erworbener Reflex keine Stabilisierung erfährt. Eine Spur davon bleibt übrig, so daß man sie unter gewissen Umständen verhältnismäßig leicht wieder bilden kann.

Die äußere Hemmung ist eine vorübergehende und kommt vor, wenn andere Reize zu gleicher Zeit wie der den bedingten Reflex auslösende Reiz auf dasselbe Aufnahmsorgan einwirken. Man kann dies mit der Zerstreuung der Aufmerksamkeit oder der Hemmung einer Tätigkeit durch eine andere gleichzeitige zurückführen; solcher Art sind auch die Methoden, die manchmal erfolgreich angewendet werden, um einen epileptischen Anfall abzuwehren, wie etwa Reiben der Arme oder Spazieren-

gehen usw. Sowohl bezüglich der äußeren als auch der inneren Hemmung scheinen jedoch die Epileptiker dürftig ausgerüstet zu sein.

Die Schläfrigkeit oder der tatsächliche Schlaf, welcher gewöhnlich einem epileptischen Anfall folgt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Pawlows Bemerkungen über die Beziehung von bedingten Reflexen und dem Schlaf. Er sagt, daß jeder für sich allein angewandte bedingte Reflex, der unstabilisiert und dann innerlich gehemmt ist, früher oder später zur Schläfrigkeit und gelegentlich zu tatsächlichem Schlaf führt. Er meint, daß der Schlaf das Ergebnis einer Ausstrahlung der Erschöpfung sein mag, die zustande kommt, wenn nur gewisse Zellen allein und keine anderen gleichzeitig gereizt werden, und vergleicht dies mit der Wirkung der Monotonie.

Eine der meist bekannten Eigenheiten der Epileptiker ist die zeitweilige Heilwirkung beinahe jeder Veränderung der Umgebung oder der Behandlung. Es ist nichtssagend, dies nur durch Suggestion zu erklären. Echte Epileptiker reagieren im Gegensatz zu Hysterikern auf die bekannten Methoden der Suggestion oder der Hypnose nicht leicht (ist doch ihr Zustand mehr eine narzißtische als eine Übertragungsneurose). Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß zufällige oberflächliche suggestive Einwirkungen zu solchen gründlichen Veränderungen führen sollten. Auf Grund der Physiologie der bedingten Reflexe jedoch würden diese Besserungen bei Änderung des Milieus erklärlich. Zum Beispiel kann irgendeine Arznei, die auf den Krampfanfall keine spezifische Wirkung hat (vielleicht durch Beeinflussung der Zelltätigkeit durch chemische oder Gefäßveränderungen usw.), auf den Organismus auf solche Art einwirken, daß die bedingten Reflexe für eine Weile gehemmt sind, bis Wiederanpassung stattfindet. (Dies unabhängig von einer eventuell spezifischen, die Gehirntätigkeit herabsetzenden und krampfstillenden oder sonstigen Wirkung.) Eine gleiche Theorie kann die nach gewissen gegen Epilepsie angewendeten Operationen eintretende vorübergehende Besserung mit nachfolgendem Rückfall erklären, z. B. nach Exstirpation des Dickdarmes, der Nebenniere oder der Mandeldrüsen, oder nach Trepanationen. Die gründliche Störung, die in diesen Fällen verursacht wurde, mag die Reflexverbindungen für eine Weile desorganisiert haben. Anderseits jedoch mag der Erfolg der Operationen vielleicht auch als eine narzißtisch-traumatische Wirkung mit veränderter Verteilung der Libido aufgefaßt werden.[1] In der regelmäßigen Atmosphäre einer Heilanstalt mögen

---

1) Siehe dazu auch die Arbeit Ferenczis „Pathoneurosen", „Hysterie und Pathoneurosen". Internationale Psychoanalytische Bibliothek II.

die schädlichen Reize beseitigt, die bedingten Reflexzuckungen innerlich gehemmt und hemmende Reflexe verstärkt werden, und so eine Besserung sich ergeben, ohne irgendeine spezifische Wirkung auf den ursprünglichen Zustand. Der Rückfall in derselben Umgebung nach der Intermission mag durch die Wiederkehr der Wirksamkeit der Reize bedingt sein, welche, solange sie neu waren, neutral, also unschädlich waren.

Es wurde ziemlich viel experimentelle Arbeit zur anatomischen Lokalisierung der bedingten Reflexe ausgeführt, doch sind die Ergebnisse, so weit ich sie kenne, ungenügende. Die Meinung der Experimentatoren scheint die zu sein, daß der Reflexbogen gewiß nicht spinal, sondern wahrscheinlich kortikal verläuft, da die Wegnahme von Teilen der Kortex diese Reflexe zeitweilig vernichtet und deren nachfolgende Wiederkehr als eine Übernahme der vorher kortikalen Tätigkeit durch subkortikale Zentren gedeutet wurde. Jedoch, die störende Wirkung solch einer Operation muß für den ganzen Organismus, die bedingten Reflexe inbegriffen, sehr groß sein. Auch war die Wirkung nicht für jede kortikale Gegend, oder jeden Reflextypus die gleiche, da bedingte Hemmungen noch aufrechterhalten blieben, wo die positiven bedingten Reflexe bereits schwanden. Die Reflexe stellten sich zwei Jahre nach Entfernung der motorischen und sensorischen Rindenzentren wieder ein, doch blieb diese Restitution aus, wenn nicht nur diese Windungen, sondern die ganze Kortex entfernt worden war.

Ein motorischer Reflex kann entweder durch zeitweilige Aufhebung höherer zerebraler Hemmungen durch niedrigere Zentren oder durch aktive ableitende Erregung, welche die normale Hemmung überwältigt, verursacht sein.

Der erste Fall würde mit der Theorie übereinstimmen, die die epileptischen Anfälle dem Verlust höherer Hemmungen und dem Waltenlassen sonst gehemmter Funktionen zuschreibt, der zweite mit der älteren Ansicht, nach der die epileptischen Anfälle von kortikaler zentrifugaler Erregung herstammen.

Die Wirkungen von Arzneien auf bedingte Reflexe bei Hunden wurden durch Dr. Anrep beschrieben; es ist von Interesse, daß sie in keinem Falle der angewendeten Arzneien (nämlich Bromiden, Koffein, Alkohol, Strychnin und Morphium) — der Annahme eines gleichen Vorganges bei Epilepsie widersprachen, ja bei den ersten drei Medikamenten überraschende Bestätigungen brachten.

Es wird zum Beispiel festgestellt, daß Brom beim Hunde auf den hemmenden Mechanismus, im Sinne der Verstärkung, selektiv wirkt. Alle

bedingten Hemmungen wurden gesteigert, die Erregungen blieben unberührt. Die verabreichten Bromdosen drückten die Tätigkeit der Kortex nicht herab, sondern vermehrten oder verstärkten ihre hemmende Tätigkeit. Die Wirkung dauerte eine Zeitlang, war aber am folgenden Tage bereits schwächer.

Die Wirkung des Broms bei Epilepsie ist zu wohlbekannt, um hier erörtert zu werden. In den meisten Fällen heilt es die Krankheit nicht, und die Zuckungen neigen zur Rückkehr, wenn Brom nicht mehr gegeben wird. Es ist in anderen Krankheiten nicht so wirkungsvoll wie bei Epilepsie. Bromide verringern die Krampfreaktionen auch bei Tieren.

Auch wenn es, wie es scheint, nicht unwahrscheinlich ist, daß sich einige Züge der Epilepsie als Offenbarungen von bedingten Reflexen erweisen werden, gibt dieser Umstand, wie ich sagte, keine Aufklärung über die vielumstrittene Frage der Grundursachen dieser Krankheit oder Krankheitsgruppe, auch erklärt er die epileptischen Äquivalente nicht, in denen die Reaktionsweise, nicht aber notwendigerweise auch der Reizablauf verändert wird.

Eine Schwierigkeit bedeutet überdies die Notwendigkeit der Voraussetzung, daß gelegentlich auch bedingungslose Reflexreaktionen vorkommen und sich zu den bedingten hinzugesellen, wenn sie auch den gleichen Einflüssen unterstellt sein mögen wie jene. Es ist bekannt, daß die Summation zweier bedingter Reflexe ähnlicher Art eine außerordentlich verstärkte Reaktion hervorruft. Dasselbe mag bei der Summation eines unbedingten Originalreflexes mit einem bedingten Reflex der Fall sein. Es mag auch sein, daß ein bedingter Reflex stärker ist als ein entsprechender Originalreflex. Es erscheint also als eine mögliche Hypothese, daß es in dieser Krankheit gelegentlich unbedingte Original-Reflexerscheinungen eines präkonvulsiven Zustandes gibt (verstärkte nervöse Reizbarkeit, Steigerung der Blutalkaleszenz usw.), die später bedingt werden, d. h. durch andere Reize erzeugt werden. Die zunehmende Stärke der Reaktion, welche durch Verstärkung oder Anhäufung der Reize oder auf anderem Wege zustande gekommen ist, mag dann die Form einer Zuckung annehmen. Jede Änderung in der Umgebung mag zur Modifikation der bedingten Reflexe führen infolge des ungemein empfindlichen Organismus des Epileptikers und der Unzulänglichkeit der Hemmungsapparate der höheren Zentren. Es wird angenommen, daß er nicht nur auf Reize, die bei anderen unzureichend wären, mit Zuckungen antwortet, sondern daß er im abnormalen Grade durch den mehr primitiven Mechanismus der bedingten

Reflexe, der hier geschildert wurde, beeinflußt werden kann, oder daß sein Gleichgewicht zwischen hemmenden und erregenden Reflexen mangelhaft ist. Die Verminderung der Symptome wäre so das Ergebnis der sich verstärkenden nützlichen Reflexe und der Unterdrückung oder Ausschaltung schädlicher Reize, während eine gründlichere Besserung auf eine Umwandlung der Formen des Verhaltens in einen weniger primitiven Typus zurückführbar wäre.

Eine andere Form der Behandlung, welche aber gewiß weniger radikal wäre, wäre die, die sich nach der spezifischen Ätiologie der bedingungslosen Originalreflexe richtet.

Es ist möglich, daß manche der meist komplizierten psychologischen Prozesse, ihrem Wesen nach, etwas von der Natur des bedingten Reflexes haben; jene Form des bedingten Reflexes, die ich als für die Epilepsie bedeutsam ansehe, ist von verhältnismäßig elementarem Typus. Dies ist wohl im Einklang mit der ziemlich infantilen psychischen Organisation, die die Psychoanalyse bei den Epileptikern festgestellt hat. Überdies lenkte Freud die Aufmerksamkeit auf die Triebentmischung und das dadurch bedingte Überwiegen des Todestriebes bei Epileptikern, und Ferenczi wies in einer mündlichen Mitteilung auf die Möglichkeit hin, daß beim Epileptiker ein Abwechseln der einseitigen Todes- und Lebenstriebäußerungen vorliegt: erstere kommen in den Anfällen,[1] letztere in den Intervallen als ethische und religiöse Überkompensierungsbestrebungen zur Äußerung. Er hat übrigens den epileptischen Anfall auch mit den Wutreaktionen der frühesten Kindheit verglichen.

Ich würde anschließend daran meinen, daß die Persönlichkeit des Epileptikers zu primitiv ist, als daß es ihm glücken könnte, einen hohen Grad von wirklicher Sublimierung zu erreichen. Sein Streben dazu gibt sich zwar in großer Religiosität kund, doch ist diese eher von formalem Typus. Von ästhetischen Genüssen bevorzugt er Musik und Gesang, also auch hier rhythmische Betätigungen; auch mag er ein tüchtiger Arbeiter sein, doch bevorzugt er Beschäftigungen, die nur Routine erfordern. Die bedingten Reflexe von dem hier untersuchten Typus stellen zwar eine verhältnismäßig einfache Form der physischen Tätigkeit dar, doch bedeuten sie einen Schritt nach vorwärts im Vergleich mit den ursprünglichen bedingungslosen

1) Nach Ferenczi wendet sich der Destruktionstrieb des Epileptikers bald gegen die eigene Person (Konvulsionen), bald gegen die Außenwelt (Massenmorde, Zerstörung von Gegenständen).

Reflexen und können als eine elementare Sublimierung betrachtet werden. Die bedingten Reflexe vom Erregungstypus stellen vielleicht ein Fehlschlagen dieser Sublimierung dar, während die, die hemmend dem Anfall entgegenwirken, erfolgreicher sind.

Es liegt abseits von unserem Thema, die Veränderungen der Reaktionsweisen bei Epileptikern zu untersuchen, da Pawlows Versuche über diese keine Aufklärung zu geben scheinen; doch kann man vielleicht andeuten, daß die „psychischen Äquivalente" einen Versuch von ziemlich unbefriedigender Art darstellen könnten, durch eine substitutive Form des Ausdruckes statt durch den Anfall selbst, dem Todestrieb entgegenzuwirken, während die religiösen Übungen u. dgl. Sublimierungen eines höheren Grades sind als die streng bedingten Reflexe; immerhin stützen auch sie sich noch — wie gesagt — auf Wiederholung und Gewohnheit.

Vielleicht bedeutet das tonische Stadium eines großen Anfalles ein äußerstes Bemühen, den Todestrieb aufzuhalten, bevor er in der Explosion der unkoordinierten Konvulsion zur vollen Herrschaft gelangt, die dann in Erschlaffung und Koma, gelegentlich zum Tode, meist zum Schlaf führen. Wir werden hier daran erinnert, daß Anfälle des Petit Mal gewöhnlich rein tonisch sind, mit nur einen Augenblick dauerndem Verlust des Bewußtseins, aber mit Beibehaltung der Herrschaft über die meisten niedrigeren motorischen Zentren. Es ist möglich, daß periodische Nebenerscheinungen der Epilepsie, z. B. gastro-intestinale Störungen oder Kopfweh usw., eigentlich konversions-hysterische Symptome sind, und also einen Fortschritt von der narzißtischen zur Objektbeziehung entsprechen, also Bemühungen der Lebenstriebe dem Todestrieb gegenüber darstellen, d. h. das Bestreben, die Reaktionsform zu ändern, einen großen Anfall zu verhüten. Indessen zeigt sich die ungeheure Gewalt des Wiederholungszwangs sogar in diesen Störungen, und auch diese kleineren Symptome neigen dazu, wiederzukehren, stereotyp und bedingt zu werden.

Die Annahme, daß die Organisation der Epileptiker auf einer einfachen Stufe des bedingten Reflexes steht, ist in Übereinstimmung mit der Ständigkeit ihrer Gewohnheiten, ihrer Dumpfheit und des Vorherrschens automatischen Benehmens. Sie bezeugen oft Beharrlichkeit. Ein Epileptiker wird seine Symptome von Jahr zu Jahr mit beinahe denselben Ausdrücken beschreiben, im Gegensatz zur Unbeständigkeit und zur leichten Suggerierbarkeit eines Hysterikers. Der Epileptiker scheint sogar in den Intervallen der Anfälle der Kraft, die schon angeregten Prozesse zu hemmen

und der Anpassungsfähigkeit zu ermangeln. Ferenczi äußerte gelegentlich, daß das geschwinde Wechseln des Brennpunktes der Aufmerksamkeit von der Fähigkeit zur raschen Hemmung anderer Erregungsabflüsse abhängen mag.

Vielleicht ist es ratsam, darauf hinzuweisen, daß ich die Tatsache, daß nicht alle Fälle der Epilepsie den hier geschilderten „epileptischen Charakter" aufweisen, natürlich anerkenne; d. h., daß sie nicht alle alle Kompliziertheiten zeigen. Gelegentliche Regressionen in die Form eines epileptischen Reaktionstypus mögen übrigens auch bei einer verhältnismäßig normalen Persönlichkeit vorkommen.

Die bedingten Reflexe zeigen, vom physiologischen Standpunkte gesehen, manches von dem Gehaben, das die Analytiker schon lange von der psychischen Seite her kennen; allerdings beschäftigt sich die Psychoanalyse nur mit den auf höherer psychischer Stufe stehenden Prozessen und nicht mit jenen einfachen Reflexen, deren Physiologie in Laboratorien an Tieren studiert werden kann. Ein bedingungsloser Reflex ist seiner Definition nach ein angeborener, aber falls sich Pawlows Experimente über die Vererbung der Lernfähigkeit als richtig erweisen, können sie in einer vorhergehenden Generation erworben worden sein. Überdies ist sogar der allereinfachste nervöse Reflex, nach Ansicht Ferenczis, phylogenetisch betrachtet, ein sehr verwickelter Prozeß im Vergleich mit der allgemeinen protoplasmischen Reizbarkeit der frühesten Lebensformen, an deren Gebaren wir durch das Bild eines großen epileptischen Anfalles erinnert werden. Die Reizbarkeit ist nach ihm wahrhaftig die einzige wirklich „unbedingte" Form der Reaktion.

Auf Grund des Determinismus und des allgegenwärtigen Einflusses der Umgebung ist es verlockend, die meisten psychischen Prozesse als eine Summe sich gegenseitig bedingender Reflexe aufzufassen, wie dies die Behaviouristen tun. Jedoch ist es vielleicht für die wissenschaftliche Forschung von großen Nutzen, den Begriff „bedingter Reflex" hauptsächlich auf jene einfacheren Prozesse zu beschränken, in denen es sich um die Wiederkehr von Aktionen handelt, die ziemlich gleichförmig im Typus und daher mehr oder weniger vorauszusehen sind. Hievon ist aber die Epilepsie ein gutes Beispiel; vielleicht haben übrigens auch das Unbewußte und die Neurose überhaupt mehr mit den bedingten Reflexen zu tun als das Bewußtsein. Dr. Devine (Portsmouth) lenkte meine Aufmerksamkeit darauf, daß man charakteristischerweise die Äußerungen der Psychotiker viel eher voraussehen kann als die gesunder Personen. Möglicherweise sind die Störungen des Ichs von mehr „bedingtem" Typus

als die der Libido, nachdem Anpassung an äußere Objekte und besonders an andere Persönlichkeiten mit automatischer Gleichförmigkeit unvereinbar sind. Ich würde auch darauf hinweisen, daß sich die symptomatische Behandlung hauptsächlich auf die Reize richtet, während eine radikale Psychoanalyse, die auch andere, möglicherweise spezifische Wirkungen hat, die Stufe der Organisation der Libido erhöht. Sie stellt vielleicht einen Kampf gegen Gewohnheiten dar, also eine Stärkung der Lebenstriebe gegenüber den Todestrieben.[1]

Die bedingten Reflexe zeigen den überwiegenden Einfluß des Wiederholungszwanges (Freud) und des Lustprinzips; diese wurden bei den Versuchshunden durch Nahrung provoziert, die allerdings nach der erfolgten Festsetzung der Reflexe meist nicht mehr wirklich, sondern nur „halluzinatorisch“ gereicht wurde. Wenn die reale Befriedigung zu lange vorenthalten wird, wird die gewohnheitsmäßige Reaktion meist aufgegeben — der bedingte Reflex schwindet; — doch eine Spur verbleibt als eine „Fixierungsstelle“, zu der regrediert werden kann. Vielleicht klammert sich der Epileptiker, gleich anderen infantilen Persönlichkeiten, hartnäckiger an eine halluzinatorische Befriedigung als andere, oder mit anderen Worten: die „innere Hemmung“ wird bei ihm weniger rasch etabliert (wenn nicht die bedingten Reflexe durch reale Wiederholung „stabilisiert“ werden) als bei Normalen. Dies ist leicht denkbar, da Anrep nachgewiesen hat, daß unter verschiedenen Verhältnissen bedeutende individuelle Verschiedenheit in der Geschwindigkeit der Erwerbung innerer Hemmungen besteht. Er zitierte auch Fälle, in denen das Tier Zeichen der Lust als Reaktion auf schmerzliche Reize zu äußern erzogen werden konnte (elektrischer Schlag, der anfänglich gleichzeitig mit der Nahrung, später für sich allein gegeben wurde). Dies ist in einem offenbaren Zusammenhange mit dem Masochismus und erklärt sogar, wie dies Ferenczi meint, dessen Ursprung. Eine Lust kann von ihrer ursprünglichen Quelle auf jene Strafe oder jenen Schmerz verschoben werden, die wiederholt mit ihr verbunden waren und schließlich auch bei alleiniger Anwendung der Unlustreize zustande kommen. Die Folge der Verschiebung mag etwa die sein, daß die Furcht vor den Folgen der ursprünglichen Unlust entfällt, wenn dieselben Folgen selbst zur Lustquelle werden. Dies zeigte sich ziemlich klar in einem Falle, den ich analysiert habe, in dem die Kastrationsfurcht sich gelegentlich in

1) S. Ferenczi: Psychoanalyse von Sexualgewohnheiten. (Internationaler Psychoanalytischer Verlag.)

einen Kastrationswunsch verwandelte. Derselbe Patient — ein Fall von Angsthysterie — litt in seiner Kindheit an Ohnmachtsanfällen funktionalen, aber nicht epileptiformen Charakters, die er selbst als Kundgebung seines Wunsches, zu sterben, auslegt.

Die Assoziation, ein so grundlegender Faktor in der Psychoanalyse, ist natürlich bedeutsam für die Bildung des bedingten Reflexes, und zwar scheint die Häufigkeit der Wiederholung der Reize in den einfacheren Prozessen wichtiger zu sein als ihre Intensität, die wiederum für die Psyche von größerem Werte ist. Die freie Assoziation kann man auffassen als eine Methode, die geeignet ist, die frühen und deswegen stärker festgesetzten Glieder in einer Kette von sich gegenseitig bedingenden Erinnerungen, nach der Wegräumung der neugebildeten Deckerinnerungen zum Vorschein zu bringen. Die Wiederverstärkung und Anhäufung der Reize mag jedoch eine physiologische Parallele zur Überdeterminierung und das Bedingtsein selbst eine Form der Verschiebung sein.

Ich war bestrebt, meiner Hypothese nur vorsichtigen Ausdruck zu verleihen; da ich in den letzten zwei Jahren keinen Zugang zur Literatur des Gegenstandes hatte, ist es möglich, daß einige meiner Bemerkungen veraltet sind. Ich habe mich hauptsächlich auf einen beschreibenden Bericht eingeschränkt, und es wäre für mich von außerordentlichem Interesse, von anderen Meinungen und besonders Wegen zu hören, auf denen die Psychoanalyse eine tiefergehende und aufklärungsreichere Darstellung dieses Gegenstandes ermöglicht.

REFERATE

Einige Stimmen zu Sigm. Freuds „Zukunft einer Illusion"

Wenn die Psychoanalyse — bei dem starken Widerhall, der ihr nunmehr beschieden — begreiflicherweise jetzt noch weniger denn jemals auf alle von ihr provozierten Stimmen achten kann, auf die nicht mehr seltenen Äußerungen der Zustimmung, auf die immerhin häufigeren Symptome der verklausulierten, abschwächenden Rezeption und auf die jedenfalls vorherrschenden Zeichen des Widerstandes, der mehr oder minder affektiven Ablehnung, so empfiehlt es sich doch, zeitweilen einige von den Stimmen der Umwelt hier zu registrieren. Aus dieser Erwägung heraus seien gerade in diesem Heft, das an der Spitze zwei Äußerungen von psychoanalytischer Seite zu Freuds jüngster Broschüre über Religion veröffentlicht, auch einige jener Äußerungen kurz angeführt, die „Die Zukunft einer Illusion" in der Umwelt provoziert hat.

In der katholischen Leo-Gesellschaft in Wien hielt Prof. Dr. O. Herget einen Vortrag über das Freudsche Buch. Er beanstandete (nach dem Bericht der „Reichspost" vom 28. April 1928) den „schwankenden Boden" der Freudschen Religionstheorie. „Der Psychologismus, der die Psychologie zur Grundwissenschaft machen und alles in Bewußtseinstatsachen auflösen will, hat das Mißgeschick, stets dann im Vordergrund zu stehen, wenn die philosophische Entwicklung in eine Verfallsepoche geraten ist; je selbsttätiger aber sich die Philosophie entfaltet, um so ungünstiger wird die Lage des Psychologismus. Freud huldigt einem uneingeschränkten Religionspsychologismus. Für ihn ist Religion bloß ein Bewußtseinsphänomen; was diesem etwa Bewußtseinstranszendentes entsprechen könnte, wird von jeder Untersuchung ausgeschlossen." Prof. Herget will für Freuds Religionsfeindlichkeit nicht die ganze Psychoanalyse büßen lassen: „Freuds Einstellung zur Religion entspricht nicht der Psychoanalyse überhaupt, sondern vielmehr seinem Naturalismus; wir werden nicht die Psychoanalyse in Bausch und Bogen verwerfen, wohl aber die Freudsche psychoanalytische Weltanschauung. „Die Zukunft einer Illusion" sollte eine Abrechnung mit der Religion werden, aber so ist aus ihr eine Abrechnung geworden mit Freud!"

In der von Prof. Goldstein (Darmstadt) herausgegebenen jüdischen Zweimonatsschrift „Der Morgen" (4. Jg., 2. Heft, Juni 1928) beschäftigt sich der Berliner Nervenarzt Dr. Edgar Michaelis (dessen vor einigen Jahren er-

schienenes Buch „Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse“ in der „Imago“, Bd. XI, S. 460 ff., besprochen wurde) mit Freuds Religionskritik. Michaelis findet es höchst beachtenswert, daß, während der Psychoanalyse in den letzten Jahren gerade von religiöser Seite weittragende Bedeutung beigemessen wurde (so schreibt z. B. der Religionsphilosoph Tillich, daß erst die seit 1900 heraufkommende analytische Methode die kirchliche Seelsorge von der Gefahr, eine Winkelangelegenheit zu werden, befreit), Freud selbst mit der ihm eigenen Zähigkeit, unbekümmert um alle Versuche einer Annäherung, seinerseits die Religionen schlechthin zum Gegenstande des Angriffs macht. Michaelis' Stellungnahme zur Psychoanalyse ist uns schon aus seinem obengenannten Buche bekannt. Freud greife den Bereich werterfüllten Lebens an, doch seien seine Anschauungen vom „Wert“ überhaupt durchweg verzerrt und unklar. Freud befinde sich in einer „sinnlichen Befangenheit“. Sie kennt nur einen psychischen Mechanismus, der vom ungezügelten Drängen nach Lustgewinn beherrscht wird und sich dem Drucke der äußeren Realität anpassen muß. Der Bereich der inneren Freiheit des Menschen ist ihr durchaus fremd, die Möglichkeit einer nicht aus Furcht und Not entstandenen, sondern auf Ehrfurcht gegründeten Religiosität, die aus innerem Antrieb sich dem Höchsten, Ewigen nähert, bleibt völlig außerhalb jeder Erwägung. Aus dem Buche von Michaelis kennen wir bereits die Version, die Freudsche Lehre sei perspektivisch verzerrt und dies ergebe sich aus seelischen Konflikten des Menschen Freud selbst; Freud sei wie Strindberg und Nietzsche ein „Hasser aus Liebe“, die Analyse der Idealitätsleugnung decke die ursprüngliche Idealsehnsucht Freuds, die verborgene, nur verschüttete Menschlichkeit auf. Wenn Freud zu große Hoffnungen auf die Wissenschaft setzt, die keine Illusion sei, so zeigt diese Übersteigerung der Freudschen Ansprüche die innere, nicht anders als dämonisch zu bezeichnende Getriebenheit, mit der Freud bis in die letzte Konsequenz seinen Weg des Aufruhrs verfolgt. Trotz alledem bleibt Freuds Anspruch zu Recht bestehen, am „Schlafe der Welt gerührt zu haben“. In ihm sei das Bild des Empörers mit dem der Erneuerung tragisch verknüpft. Auch von ihm gilt, was von Nietzsche gesagt worden ist: Wer Gott tötet, erhalte ihn gerade dadurch der Menschheit.

Professor Dr. Erich Stern (Gießen und Mainz) findet in der „Central-Vereins-Zeitung“ vom 20. Juli 1928 (dem Organ „deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“), daß bei Freud zwei wesentliche Fragen, die einer reinlichen Scheidung bedürften, miteinander vermengt zu sein scheinen. „Es sind durchaus verschiedene Probleme zu untersuchen, wie sich eine Erkenntnis im Menschen aufbaut, welchen Motiven ein spezielles Interesse entspringt, welche psychologischen Folgen eine Erkenntnis besitzt, und welche objektive Bedeutung, welcher Wahrheitsgehalt ihr eignet. Daß Furcht und Hoffnung Motive sind, welche den Menschen zur Beschäftigung mit religiösen Dingen treiben, daß sie in ihm eine Sehnsucht zu glauben wecken, wird zugegeben werden müssen, besagt aber nichts gegen das Vorhandensein einer höheren Wirklichkeit, die mit den Mitteln unseres Verstandes nicht restlos begriffen werden kann — was können wir überhaupt restlos begreifen? . . . Freud überschreitet mit seinen Aufstellungen

meines Erachtens die Grenzen des wissenschaftlich überhaupt Faßbaren, er begibt sich auf den Boden der Weltanschauung, die wissenschaftlich nicht mehr zu begründen ist. Die Psychoanalyse ist ein ‚parteiloses Instrument'. Ihre Aufstellungen behalten ihren Wert auch für den, der die weltanschaulichen Konsequenzen, die Freud hier vorlegt, ablehnt."

Das Juniheft (25. Jg., Heft 9, Juni 1928) der von Prof. Coßman (München) herausgegebenen „Süddeutschen Monatshefte" (das als Sonderheft unter dem Titel „Krisis der Religion?" erschienen ist), enthält unter anderem einen nicht gezeichneten Artikel „Psychoanalyse der Religion". Der Verfasser hält es für sicher, daß die Psychoanalyse eine Fülle von neuen Erkenntnissen gebracht hat und für wahrscheinlich, daß diese die Grundlage für Heilerfolge bieten können. Nach ärztlichen Standesbegriffen müßte der Arzt aber eigentlich warten, bis er geholt wird. Die Psychoanalyse stellt sich aber der gesamten Menschheit, sowohl der toten, als auch der lebenden zur Verfügung und macht sich jetzt an die Religion heran. Freud habe den Materialismus von Molleschott und Büchner nach der Seite der Seele ergänzt und machte sich's noch leichter durch Einführung des Unbewußten, durch den sich fast alles erklären lasse, weil man es nach Belieben ausstatten kann. Religiöse, soweit sie nicht Heilige sind, haben — nach dem ungenannten Referenten — gegenüber Freud den Erkenntnisvorteil, daß sie ein Stück Freud enthalten, während Freud den Nachteil hat, daß er, wie es scheint, nichts von dem Religiösen enthält. „Es scheint gewiß, daß ein nicht genau zu bestimmender Teil der Menschheit nichts anderes anstrebt als Lust und darauf beruhen die diagnostischen Erfolge des Panschweinismus. Doch nein, das hieße schon zu viel zugeben. Es gibt in jedem Menschen etwas, das nicht zu dem Wunsch paßt, sich ganz kannibalisch wohl zu fühlen, und das ist vielleicht das einzig Wesentliche. Die Ethik scheint das einzige Gebiet zu sein, in dem Freuds Materialismus gelegentlich nicht folgerichtig durchgeführt wird." Es bricht nämlich bei Freud selbst immer etwas durch, das nichts zu tun hat mit seinem Gott Intelligenz und das er selbst einmal als Menschenliebe bezeichnet. Wenn es keine andere Triebfeder als den Egoismus gibt, gehen einen eigentlich die Leiden und Mißhandlungen der Mitgeschöpfe nichts an. Wozu Menschenliebe, die wie jede Gefühlsregung die Alleinherrschaft des Verstandes nur stören kann? Es scheint sich bei dieser lobenden Erwähnung der Menschenliebe um jenes Versprechen zu handeln, das Freud für besonders aufschlußreich hält (Fehlleistung). Es ist nach Freuds Theorie überhaupt unverständlich, warum er die Armen bedauert. Ein leistungsfähiger Zuhälter müßte der Theorie glücklicher erscheinen als ein kranker Kulturmensch, auch wenn die Beefsteaks, die jener ißt, nicht aus seinem Vater angefertigt sind und die ihn aushaltende Frau nicht seine Mutter ist." Die Psychoanalyse, führt der Verfasser aus, nimmt an, daß das geistige Leben in allen seinen Teilen der animalischen Existenz dient und kann infolgedessen, wenn Menschen in der Richtung nach dem Himmel springen, sich nur denken, daß sie dort eine Wurst hängen sehen. Zum Schluß wird das Bestreben der Psychoanalyse, die Religion zu erklären, dem wahnwitzigen Unterfangen der turmbauenden Babylonier verglichen.

Bereits einige Wochen nach Erscheinen der Freudschen Schrift veröffentlichte Medizinalrat Dr. Heinrich Haase in Wien eine Broschüre: „Religion oder Illusion. Eine Auseinandersetzung mit dem jüngsten Buche Prof. Sigm. Freuds, Die Zukunft einer Illusion“ (Verlag Moritz Perles, Wien). Mit Bedauern konstatiert der Verfasser, daß hochgebildeten Männern heute häufig religiöse Bildung abgehe. Wohl mangelt es nicht an religiöser Gesinnung: von Freud könne man angesichts der wissenschaftlichen Betätigung und einwandfreien Lebensführung (Pietät, Wohltätigkeitssinn) mit dem Dichter sagen: wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Doch fehlt ihm die religiöse Bildung, die Erkenntnis der Schätze, welche die religiöse Lehre wirkt und verleiht. Freud will das Experiment der französischen Revolution wiederholen, indem er für den Kultus der Vernunft schwärmt. „Der Intellekt, dessen Primat Freud anstrebt, ist auch bei höchster Entwicklung von Wissenschaft und Kunst allein nicht imstande, den Absturz in die sittliche Verwahrlosung zu hindern, den die Religion aufhält, allerdings nur, wenn sie das Leben durchdringt und umspannt.“ Dem Verfasser schwebt eine geläuterte überkonfessionelle Religion vor: „Schaffet die Religionen ab — bewahret euch jedoch die Religion.“ Die Besserung der Menschheit durch Erziehung zur Realität, scheint ihm unmöglich. „Auch bezweifeln wir, daß gerade jetzt die Zeit für die Inaugurierung gekommen ist. Das Bedürfnis nach innerer Ruhe und Sammlung, dem die Einordnung in eine höhere Einheit entgegenkommt, ist heute mehr denn je vorhanden. Man darf auch den gegenwärtigen Kampf gegen Kirche, Klerikalismus und Dogmen nicht als gänzliche Abkehr von aller Religion im Volke deuten.“

Im Wiener „Tag“ (17. November 1927) schließt Dr. Max Ermers eine eingehende Inhaltsangabe der Freudschen Schrift mit den Worten: „Alles das sagt uns der große Psychologe mit Eindringlichkeit und mit dem Verantwortungsgefühl, das das achte Jahrzehnt des Lebens dem Wissenden diktiert. Andere haben ähnliches gesagt. Freuds Verdienst ist es, das, was ihm notwendig und unerläßlich schien, nochmals — mit verstehender Milde und Tapferkeit — eingebettet in das System seiner psychologischen Weltauffassung gesagt zu haben. Es wird nicht leicht sein, auch nicht für den religiösen Menschen, an diesem letzten Willen eines großen Mannes achtungslos vorüberzugehen.“

In der Berner „Schulreform“ zieht Dr. Gustav Hans Graber die Lehre Buddhas zum Vergleiche heran: „Für Buddha war das Erlebnis des Nirwana eine Folge wissenschaftlicher Erkenntnis, psychologischer Einsicht. Auch er lehnte die Götter bekanntlich ab. Was will Freud? Auch seine Lehre soll, wie diejenige Buddhas, das Leid der Menschheit mildern durch psychologische Einsicht. Auch er lehnt die Götter ab. Auch er will Erlösung durch das Wissen ... Freuds Buch hat deshalb seinen positiven Wert, trotz der negativen Kritik. Es weist einen neuen Weg, den Weg zur Glückseligkeit des (bisher religiös genannten) Urerlebnisses, das mittels Erkenntnis, also mittels des Intellekts, mittels der Kultur — und verschweigen wir es nicht — vor allem mittels der Psychoanalyse erlangt werden kann.“

Die sozialistische „Leipziger Volkszeitung“ schreibt am 20. Dezember 1927: „Es ist hochinteressant zu verfolgen, wie Freud, auch im Alter noch

ein Geistesriese unter den deutschen Gelehrten, von Schrift zu Schrift klarer, erbarmungsloser, wenn man will, radikaler in der Aufdeckung der Schäden und Fehlkonstruktionen unserer Gesellschaft wird. Freud selbst und die meisten seiner Schüler sind keine politischen Menschen; der Wiener Meister kommt zu einer Kritik unserer Welt ausschließlich von der psychologischen Seite her. Da aber diese Kritik erbarmungslos objektiv, unbeeinflußt von persönlichen oder klassenmäßigen Wünschen und Vorurteilen ist, müssen sich ihre Ergebnisse schließlich treffen mit dem, was eine marxistische Analyse der menschlichen ‚Ideologien' auch ergeben würde."

Im Brünner „Tagesboten" (29. März 1928) schreibt Dr. Hans Zweig, das Weltbild, das Freud als Bekämpfer der Religion mit visionärer Schau entwerfe, lasse irgendwie kalt, weil es tiefliegende affektive Wurzeln des menschlichen Lebens nicht berücksichtige.

„Das Tagebuch", Berlin (17. Dezember 1927): „Man hat darnach gefragt, ob die psychoanalytische Methode mehr Nutzen oder Nachteil über die Menschen bringe; eine unnütze Frage. Sie ist notwendig, weil die Wissenschaft ihrer nicht entraten kann. Die Wissenschaft aber kennt keine Rücksicht auf letzte Zwecke, ebensowenig wie die Natur. Echte Wissenschaft ist rücksichtslos. Freuds neues Buch ist darin ein Werk echter Wissenschaft. Es räumt endlich mit jener Verliebtheit auf, deren sich die Religionen bei Kritik und Geschichtsschreibung erfreuen, seitdem man gefunden haben will, daß unter dem Gewande der Dogmen uralte Weisheiten ruhen, die man nur des religiösen Schmuckes zu entkleiden brauche, um ihre Gleichheit mit den Erkenntnissen der Wissenschaft zu entdecken."

Schließlich sei noch auf eine Kritik des Freudschen Buches von psychoanalytischer Seite hingewiesen. Carl Müller-Braunschweig nimmt in der „Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik" (April 1928) ausführlich Stellung zur „Zukunft einer Illusion". Müller-Braunschweig beanstandet es grundsätzlich, daß Freud zwei Fragestellungen, eine psychologische nach der Genese und eine kulturphilosophische nach dem kulturellen Wert der religiösen Vorstellungen nicht getrennt hat. Die zweite Frage könne nur durch eine philosophische Methodik gelöst werden. Auch auf dem rein psychologischen Gebiete bedauert der Kritiker, daß die von „Totem und Tabu" ausgehende Linie (die „folgenschwere Gefühlsreaktion" auf den Vatermord), die ihm für eine Weiterführung der psychoanalytischen Erforschung verheißungsvoll erscheint, in den Hintergrund getreten ist. „Es ist nur halb ein Scherz, halb aber Ernst, wenn dem Kritiker die Wendung entschlüpft, daß in Freuds Buch der psychoanalytischen Wissenschaft nicht genügend das Vertrauen entgegengebracht wird, das sie als Mittel zur Untersuchung des religiösen Phänomens verdiente." Freud habe sich, im Gegensatz zu seiner bisherigen psychoanalytischen Forschung, durch eine wertende, und zwar negativ wertende Stellungnahme in der wissenschaftlichen Behandlung beeinträchtigen und sich zur Rationalisierung drängen lassen. „Es wäre merkwürdig und würde mit unseren sonstigen psychoanalytischen Erfahrungen nicht recht zusammenstimmen, wenn Vorstellungen wie Gott und sittliche Ordnung, die doch Vorstellungen von besonderer

Wichtigkeit sind, sich als so einfach determiniert erweisen sollten." Freud habe sich zu unrecht hauptsächlich an den Vorstellungsanteil der Religion gehalten und die affektiven Grundeinstellungen vernachlässigt, beziehungsweise sie nur durch Vergleich mit infantilen und pathologischen Zuständen zu verstehen versucht. Aber es gibt auch eine „normale und gesunde Religiosität, die alles andere eher als einen infantilen Charakter hat, vielmehr in ihrer besten Ausprägung den umfassendsten Ausdruck einheitlicher Reife der Gesamtpersönlichkeit darstellt."

Von sonstigen Besprechungen der „Zukunft einer Illusion" seien noch angeführt:

„Münchener Medizinische Wochenschrift", 1928, Heft 9 (Prof. Dr. Ernst Bleuler, Zürich).
„Deutsche Literaturzeitung" (Prof. E. Kretschmer, Marburg).
„Frankfurter Zeitung", 4. März 1928 (Dr. R. Drill).
„Vorwärts", Berlin, 28. Januar 1928.
„Sonntagsblatt", Stuttgart, 8. Juli 1928 (Dr. Erich Schairer).
„Wiener Medizinische Wochenschrift", 16. März 1928.
„Freie Welt", Gablonz, 26. März 1928 (E. V. Zenker).
„Der sozialistische Freidenker", Leipzig, Februar 1928 (Richard Lehmann).
„Monistische Monatshefte", März 1928 (Hartwig).
„Der abstinente Arbeiter", 15. Januar 1928 (Dr. Otto Juliusburger).
„Neue Freie Presse", Wien, 18. November 1927 (Dr. Fritz Wittels).
„Wiener Allgemeine Zeitung", 18. November 1927 (Richard Wiener).
„Der Abend", Wien, 5. Januar 1928.
„Basler Nachrichten", 28./29. Januar 1928.
„Prager Tagblatt", 22. November 1927.
„Pester Lloyd", 18. Januar und 28. Januar 1928.
„Az Ujság", 6. Januar 1928.
„La Revista Blanca", Barcelona (M. Nettlau).
„De Groene Amsterdammer", 26. November 1927 (Dr. F. Feenstra).

A. J. Storfer

Scheler, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Der neue Geist-Verlag, Leipzig 1926.

Max Scheler gehört zu den Denkern, deren Forschungen im innigsten Wechselverhältnis mit der Arbeit der konkreten Wissenschaften stehen. Einerseits besitzt er eine Kraft der Synthese und Synopsis, die ihn fähig macht, die Fülle der Ergebnisse heutiger wissenschaftlicher Forschung zu einer Einheit zusammenzuschmelzen, anderseits versteht er die prinzipiellen Fragen, die in der wissenschaftlichen Tagesarbeit oft ihre Schärfe verlieren, die latenten philosophischen Voraussetzungen psychologischer, biologischer, physikalischer Theorien mit einer Klarheit und Präzision herauszustellen, die für die speziellen Wissenschaften selber höchst lehrreich und beachtenswert ist.

Die Psychoanalyse hat besonderen Grund, Schelers Gedanken Aufmerksamkeit zu schenken. Trotz seiner Kritik (in „Wesen und Formen der Sympathie") haben seine Forschungen oft nahe Verwandtschaft mit psychoanalytischen Ein-

sichten gezeigt. Besonders in der letzten Zeit scheint sich in seiner Gedankenwelt ein Umschwung vollzogen zu haben, der auch eine positive Wendung zu der Psychoanalyse mit sich brachte.

Die Umrißlinien seiner neuen Philosophie sind in dem Vortrag: „Die Formen des Wissens und der Bildung" (Cohen, Bonn 1925). zuerst angedeutet, ausführlich behandelt und weitergeführt in seinem neuen Buch: „Die Wissensformen und die Gesellschaft". Vor allem der zweite große Aufsatz des Buches und darin besonders die Kapitel über „Philosophie der Wahrnehmung" und „Metaphysik der Wahrnehmung und das Problem der Realität", berühren auch für die Psychoanalyse belangvolle Problemkreise.

Die wichtigste neue Erkenntnis, die jetzt in den Mittelpunkt der Schelerschen Philosophie rückt, ist die von der fundamentalen Bedeutung der Triebe. Die wahre Bedeutung der Triebe sei auch heute noch — meint Scheler — mit verschwindenden Ausnahmen total verkannt. Das Beste noch darüber will er „bei S. Freud und seinen ernst zu nehmenden Schülern" gefunden haben. Einer der Gründe für die Rückständigkeit der Psychologie in der Frage der Trieblehre ist nach ihm die falsche Identifizierung des Psychischen mit dem Bewußtsein. Eine Bewußtseinpsychologie kann die wahren dynamischen Faktoren des Seelenlebens selbstverständlich nicht sehen.

Scheler faßt die prinzipielle Bedeutung der Triebe in den Satz zusammen: „Der Trieb — und insonderheit der Gefühlsdrang als seine primitivste, nach Gefühl und Trieb noch nicht differenzierte und in Hinsicht auf Objektrichtung noch nicht spezifizierte Artung und Vorform — konstituiert überhaupt ein ‚psychisches' Wesen" (S. 411). Und er lehrt, daß nur die Triebe die wirklich realen Kräfte des Psychischen seien. Der Geist „west" nur, er ist keine realisierende, sondern bloß seligierende Macht. Der geistige Wille kann nur hemmen oder enthemmen, aber nicht er ist der wirkliche Motor des Geschehens. Auch für jede Produktivität geistiger Art haben die Triebe die höchste Bedeutung. „Triebe und Phantasie sind eben gemeinsam jene Fruchtbarkeit der Vitalseele, ohne die der im letzten Grunde immer nur negative, eingrenzende, hemmende oder enthemmende ‚Geist' (als Denken, Wollen, Vorziehen usw.) kein Substrat seiner Wirksamkeit besäße."

Und es ist im höchsten Grade interessant, wie Scheler aus diesem Standpunkt der dynamischen Theorie des Psychischen das Problem der Gegebenheit der Realität, das in der Geschichte der Philosophie zu solch merkwürdigen Konstruktionen geführt hat, zu lösen sucht. Auf die grundlegende Frage, was ist das Realitätsmoment an Gegenständen, und wie ist es uns gegeben, antwortet Scheler durchaus zutreffend und sehr im Sinne der Psychoanalyse: Real sein ist nicht Gegenstand sein, sondern Widerstand sein. „Der nichtauflösbare Eindruck der Realität überhaupt beruht auf der Berührung mit einem unserer spontanen Tätigkeit — sei es schon als Wollen oder als Triebimpuls charakterisiert — sich entgegenstemmenden ‚Widerständigen'." Diese vage, undifferenzierte Realität ist allem Denken und Wahrnehmen vorgegeben — wie eben die gerichteten Triebimpulse allen rezeptiven Akten vorgegeben sind.

Dieses Erlebnis des Widerstandes, in dem uns die Realität einer von uns

unabhängig existierenden Welt entgegentritt, darf nicht in Empfindungen aufgelöst werden. „Das Erlebnis von Widerstand ist eine echte Willenserfahrung, die von den sie etwa begleitenden Empfindungen, z. B. Tast- und Gelenksempfindungen, scharf zu scheiden ist. Nicht Empfindungen widerstehen, sondern die Dinge selbst, die sich in ihren qualitativen Attributen empfindungsmäßig nur manifestieren" (S. 465).

Und hieraus eine interessante Bemerkung zum Bewußtseinproblem: Nicht ein Triebbewußtsein führt zum erlebten Widerstande, sondern umgekehrt der erlebte Widerstand ruft den Akt der Reflexio, durch den der Triebimpuls bewußtseinfähig und bewußtseinmotivierend wird, erst seinerseits hervor. „Bewußtwerden, oder zum Ich in Bezug kommen, ist in allen Stufen und Graden, in denen es erfolgt, immer erst die Folge unseres Erleidens des Widerstandes der Welt" (S. 470).

Die Trieblehre wird so bei Scheler zu einem Knotenpunkt weiterer Theorien, vor allem die Grundlage seiner triebmotorischen Wahrnehmungs- und Empfindungstheorie, die vereint mit sehr merkwürdigen Ausführungen über die Phantasie, den Versuch unternehmen, — der in der letzten Zeit schon von E. R. Jaensch angebahnt wurde, — die Trieblehre und die Wahrnehmungslehre auf gemeinsame Voraussetzungen aufzubauen.

Das Ergebnis dieses Versuches faßt Scheler in die zunächst paradox anmutende These zusammen, daß die „reine" (d. h. streng reizproportionale) Wahrnehmung ein sehr spätes Produkt der Entwicklung sei und nicht an ihren Aufang gesetzt werden dürfe, daß ferner alle psychische und historische Entwicklung des Menschen ein ungeheurer Ernüchterungsprozeß ist, ein Prozeß zugleich der Enttäuschung über primär als real bezogen gesetzter Phantasiebilder, ferner eine steigende resignative Zurückstellung ursprünglicher Willensprojekte in die bloße Wunschsphäre.

Scheler unterstützt diese These durch die Theorie, daß es eine ursprüngliche Trieb- und Drangphantasie gäbe, eine produktive Phantasie gegenüber der bloß reproduktiven, deren Gegenstände spontane Schöpfungen und nicht bloße Kombinationen von Stücken ursprünglicher Wahrnehmungselemente sind. Triebe bringen die ihnen gemäßen Vorstellungsbilder selbst hervor. Den Trieben kommt die Richtungs- und Zielhaftigkeit auf Gegenstände ursprünglich zu. Und diese Differenzierung der Triebe auf solch verschiedener „Richtung auf etwas" setzt noch keinesfalls eine bild- oder bedeutungshafte Vorstellung dieses Etwas voraus. Die Annahme einer primären schöpferischen Triebphantasie bedeutet also nicht etwa auch schon die Annahme „angeborener" Vorstellungen. Wenn die Triebe aber ursprüngliche Richtungsbestimmtheit besitzen, so ist es verständlich, daß sie auch unsere Vorstellungstätigkeit beeinflussen, daß ihnen die Fähigkeit zukommt, spontan Objekte von der Art zu schaffen, die — wären sie real — geeignet wären, Befriedigungen zu spenden. Alles reizbedingte Vorstellen, Wahrnehmen, Empfinden ist für jene ursprünglichen Gebilde der Drang- und Triebphantasie nicht vorgegebenes „Material", aus dem jene Gebilde aufgebaut wären, sondern bedeutet im Gegenteil für sie zunehmende Einschränkung und Korrektur. Die Gebilde der Phantasie, die im Frühstadium der Entwicklung

nicht von der Realität unterschieden werden, werden erst in dem Maße als phantasierte Gebilde erkannt, als unser Verhalten gegen ihre Gegenstände und unsere Bewegungen auf sie unsere Erwartungen durch dauernden Mißerfolg enttäuschen. Was die Wahrnehmung subjektiv legitimiert, ist eben nur der Erfolg, und zwar vor allem der gesetzmäßig wiederkehrende Erfolg unseres praktischen Verhaltens auf ihre Objekte.

Wie erklärt sich die partielle Identität der Elemente der Phantasiebilder und der Wahrnehmungsinhalte? Nicht daher, daß die Phantasiebilder nur Kombinationen von Teilen der Wahrnehmungsinhalte sind, sondern an erster Stelle daraus, daß auch die Wahrnehmungsinhalte in ihrem Werden durch Triebimpulse mitbedingt sind, und daß Milieustruktur und Triebstruktur des Organismus von vornherein in strenger Korrelation stehen. Die Triebstruktur — sagt Scheler sehr treffend — ist für Phantasiewelt und Wahrnehmungswelt eine „dynamische Konstante".

Auch eine Reihe physiologischer Tatsachen scheint für die Richtigkeit der Annahme einer ursprünglichen Triebphantasie zu sprechen. Daß die Phantasietätigkeit im Traum, bei so vielen Geisteskrankheiten, in der Hypnose gesteigert ist, daß sie durch Rauschgifte anregbar ist, legt die Auffassung nahe, daß die Phantasietätigkeit im Gegensatz zu bewußter Empfindung, Wahrnehmung, Erinnerung an die Tätigkeit relativ niedriger Segmente des Nervensystems gebunden ist. Scheler zieht aus diesen Tatsachen die Folgerung, daß die höchsten Rindenzentren und die ihnen zugehörigen Prozesse für die Phantasietätigkeit weit mehr Isolierungen, Hemmungen und Auslese für äußere Aufgaben leisten, als daß ihre Funktion eine positive Bedingung für ihre Entstehung wäre.

Durchaus mit Recht beruft sich hier Scheler auf die Psychoanalyse, indem er bemerkt, „auch die gesicherten Teile der psychoanalytischen Forschungen zwingen, eine spontane, unter wachbewußt wirksame Trieb- und Drangphantasie anzuerkenen". (S. 440.) Ist doch die Schelersche Theorie in den von der Psychoanalyse aufgestellten Beziehungsreihen: „Es — Triebhaftigkeit — Halluzination — Phantasie" und „Ich — Wahrnehmung — Realitätsprüfung" summarisch enthalten.

Die Psychoanalyse kann mit Genugtuung auf Übereinstimmungen mit diesem tiefen und bedeutenden Forscher hinweisen. In seinem neuen Buch, aus dessen reicher Fülle hier, bewußt einseitig, nur manches hervorgehoben werden konnte, wird der Analytiker sicher viel Anregung finden. Gerö (Budapest)

Bernfeld, Siegfried: Sozialismus und Psychoanalyse. Dazu Diskussionsbemerkungen von Otto Kaus, Barbara Lantos, D. Ed. Alexander, Otto Müller, Ernst Simmel., Der sozialistische Arzt. II, 2/3.

In dem „Verein sozialistischer Ärzte" in Berlin, fand im Juni 1926 eine durch ein Referat von Bernfeld eingeleitete Aussprache über „Sozialismus und Psychoanalyse" statt. Die „Grundgedanken" des Bernfeldschen Vortrages und einige Diskussionsbemerkungen liegen nunmehr im Drucke vor.

Es geschieht nicht zum erstenmal, daß von sozialistischer Seite her die Frage nach den Beziehungen der Psychoanalyse zum Sozialismus, speziell zu dessen wissenschaftlicher Grundlage, den Lehren von Marx, gestellt wird. Sie ist sehr verschieden beantwortet worden. Während etwa Krische die Übereinstimmungen Freudscher und Marxscher Denkweise unterstrich, hielt Jurinetz die Psychoanalyse als idealistisch, undialektisch und metaphysisch für vollkommen unvereinbar mit Marxismus.

Bernfeld greift das Problem unvergleichlich tiefer und präziser an als seine Vorgänger; er kann dies infolge seiner gründlichen Kenntnis nicht nur des Marxismus, sondern auch der Psychoanalyse, die jenen abging. In knappster — oft den Gedankengang nur andeutender — Form setzt er auseinander, warum ihm die beiden in Frage stehenden wissenschaftlichen Richtungen nicht nur vereinbar, sondern einander zugeordnet erscheinen. Er beginnt mit dem Nachweis der Verwandtschaft in den beiden wissenschaftlichen Methoden — (wobei er beim Leser die Kenntnis der Methodik der Marxschen Sozialwissenschaft voraussetzt, die Methodik der Psychoanalyse als ihr verwandt nachweist). Vor allem ist die analytische Forschungsmethode eine exquisit historische, insofern sie kein seelisches Phänomen für „erklärt“ ansieht, dessen Genese nicht aufgedeckt ist. Sodann ist sie aber auch eine materialistische, wenn man dieses Wort nur im Sinne von Marx gebrauchen will und es nicht mit „mechanistisch“ verwechselt. Daß Freud die seelischen Phänome nicht als „Sekretion des Gehirns“ nimmt, psychische Tatbestände für physiologischer Forschung prinzipiell unzugänglich hält und an eine Autonomie des Psychischen glaubt, was für Jurinetz ausreichte, um ihn als „unmaterialistisch“ zu brandmarken — ist nebensächlich. Wesentlich ist, daß die Psychoanalyse allen „Werten“ feind ist, alles „Absolute“, „Objektive“, „Unableitbare“ auf primitivere Elemente reduzieren will; sie behauptet nicht, daß es keine Werte gäbe; als Psychologie hat sie einzig die Aufgabe, die Werte, als aus Elementen historisch geworden zu erweisen; ebenso wie für Marx sind auch für Freud die erlebten Motive unseres Handelns vorgeschobene, die an Stelle der wirklich wirksamen unbewußten Motive stehen. Die Psychoanalyse ist aber auch dialektisch, insofern sie stets Gegensatzbegriffe bildet (Sexualtriebe—Ichtriebe, Objektlibido—Narzißmus, Eros — Todestrieb, Ich—Es, Lustprinzip—Realitätsprinzip, Individuum—Außenwelt), die als echte Polaritäten perzipiert sind (kein Begriff ist ohne seinen Gegensatz denkbar); sie haben den heuristischen Wert, daß mit ihnen die Wirklichkeit psychischen Geschehens, das tatsächlich in dialektischer Bewegung fortschreitet, erfaßt werden kann. Die analytische Entwicklungsauffassung ist dialektisch, d. h. die Konflikte, die ein Fortschreiten in der Entwicklung erzwingen, entstehen aus Gegensätzen, die jedes Entwicklungsstadium in sich selbst enthält; das Fortschreiten geschieht mit den Mitteln des Konfliktes selbst. Diese Auffassung wird an den Beispielen der Entstehung der Objektbesetzungen und des Über-Ichs demonstriert. Ist diese Auffassung in der Literatur auch noch nicht systematisch durchgearbeitet, so enthält sie doch den ersten Ansatz zu einer dialektischen Psychologie.

Die Behauptung, „Totem und Tabu“ oder „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ widersprächen den sozologischen Auffassungen von Marx, ist falsch.

Freud und Marx behandeln verschiedene Probleme. Die sozialpsychologische Frage, „wie die psychischen Mechanismen beschaffen sind, mittels deren in den Köpfen der lebenden und wirtschaftenden Menschen gegebene Produktionsverhältnisse die ihnen entsprechende Ideologie erzeugen", ist von Marx nicht behandelt worden. Aus der Psychoanalyse folgt keine bestimmte Weltanschauung. Freud selbst hat sich nie zum Sozialismus und nie gegen ihn bekannt. Mag sein Werten auch „bürgerlich beeinflußt" sein: „Daß dies aber niemals an einer nur einigermaßen wichtigen Stelle seiner Forschung geschah, ist ein sehr beachtenswertes Faktum, das wohl keinem anderen ‚bürgerlichen' Forscher nachgerühmt werden kann, gewiß keinem Psychologen."

Die Bernfeldschen Ausführungen werden noch durch die Diskussionsbemerkungen zweier Analytiker ergänzt: Frau Lantos macht darauf aufmerksam, daß der Konservativismus, der Institutionen festhalten läßt, auch wenn ihre wirtschaftlichen Bedingungen längst geschwunden sind, und der von Marx nicht erklärt worden ist, sich als unbewußte Fixierung, als sozialer Infantilismus auffassen läßt. Ebenso bleibt ohne Psychoanalyse unerklärt, warum große Gesellschaftsklassen gegen ihr Klasseninteresse handeln; diese weist nach, daß dabei infantiler Autoritätsglaube wirksam ist. Die Psychoanalyse untersucht die von Marx nicht behandelte Frage der speziellen psychischen Reaktionen auf die gegebene soziale Grundlage. — Simmel betont die Ähnlichkeit des Widerstandes gegen die Psychoanalyse mit dem gegen den Marxismus. Wie der Marxismus das „Recht" des Bürgertums gefährdet und deshalb von ihm affektiv abgelehnt wird, so gefährdet die Psychoanalyse das „Recht" des bewußten Ichs auf seine intrapsychische Herrschaft und wird deshalb — von Bürgerlichen und Proletariern gleichermaßen — abgelehnt. In Wahrheit bringt die Psychoanalyse dem Marxismus die wesentlichste Ergänzung durch den Nachweis, daß auch bei sozialen Gebilden ökonomische Bedingtheiten von der libidinösen Seite her wesentlich beeinflußt werden. Die psychoanalytische Ergänzung des durch Marx geweckten Klassenbewußtseins wird durch die Bewußtseinserweiterung jedes einzelnen Klassengenossen eine vorher nicht geahnte Vertiefung des Klassenbewußtseins bringen. Psychoanalytische Erkenntnis wird die sozialistische Taktik richtunggebend beeinflussen. Simmel zeigt dann noch, wie die Tatsache, daß siegreiche Revolutionen aus sich selbst heraus reaktionäre Wellen erzeugen, mit dem Ödipuskomplex zusammenhängt, und daß die Gesellschaftsform aus psychologischen Gründen (Projektion zielgehemmter Triebregungen) kulturell immer tiefer stehen muß als es dem Entwicklungsgrade des einzelnen entspräche; der Kapitalismus im ganzen ist ein anal-sadistisches Phänomen, eine kollektivistische Zwangsneurose, deren Heilung nur durch die Erkenntnis möglich wäre, „wie weit wir noch unbewußt an unserem Leiden selbst festhalten."

Die Einwände der gegnerischen Diskussionsredner erklären sich meist aus deren Unkenntnis der Psychoanalyse. Dies gilt vor allem für die Ausführungen des Rechtsanwaltes Ed. Alexander. Er meint, daß die Hinneigung zur Psychoanalyse nur eine Flucht vor dem konsequenten Marxismus sei. Die Analyse untersuche Individualseelen, „metaphysische, idealistische" Vorstellungen, „die

mit dem Marxismus nichts gemein" haben. Sie sei die „Medizin des Rentners", ihre Entstehung nur in Wien denkbar. — Es gilt aber auch für die Ausführungen der Individualpsychologen. Otto Kaus meint nach Auseinandersetzungen über Übereinstimmungen bei Adler und Marx, „Freud sieht nur die sexuelle Beziehung im Menschen und kann auch die sexuelle Beziehung nicht als soziale Beziehung werten. Seine Psychologie ist nicht einmal zur Apperzeption der Probleme gediehen, welche im biologischen phänomenologischen Befund als solchen gelegen sind". Otto Müller fragt nach der ökonomischen Bedingtheit der Psychoanalyse. Der gemeinschaftsfeindliche Geltungswille ist das Produkt bourgeoiser Kultur. In der Sexualsphäre tritt der Urkonflikt Gemeinschaftswille — Machtstreben „am deutlichsten zutage". Deshalb habe Freud „die Sexualsphäre zur Grundlage einer erklärenden Arbeitshypothese" gewählt. Durch Marx aber „wurde der Boden vorbereitet zu einer psychologischen Arbeitshypothese, die sich auf dem Grundgedanken der Gemeinschaft als wesentliches Fundament des menschlichen Lebens aufbaut . . . Diese Lehre hat Alfred Adler aufgestellt. Marxistisch gesehen, sind Freud und Adler Exponenten verschiedener Phasen der fortschreitenden Gesellschaftsentwicklung". Wenn Müller dann die marxistischen Psychoanalytiker auffordert, sich an einer von den marxistischen Individualpsychologen eingerichteten Arbeitsgemeinschaft zu beteiligen, so müßten jene also wohl ein wirkliches Studium der Schriften Freuds und der von Freud untersuchten Phänomene verlangen, das — nach ihren Diskussionsbemerkungen zu schließen — diese noch nicht geleistet haben.

Fenichel (Berlin)

Saupe, Emil: Einführung in die neuere Psychologie. A. W. Zickfeldt Verlag, Osterwieck a. H. 1927.

In kurzen, gut orientierenden Abrissen werden, meist von führenden Mitarbeitern, die zahlreichen Strömungen in der neueren Psychologie gemeinverständlich geschildert: Wundt; Die Würzburger Schule; Höffding-Jodl-James; Gestaltpsychologie; Eidetik; Assoziationspsychologie; Determinationspsychologie; Denkpsychologie; Geisteswissenschaftliche Psychologie; Personalismus; angewandte Psychologie; differentielle Psychologie; Psychotechnik; Religions-, Massen-, Sozial-, Völker-, Entwicklungspsychologie; Individualpsychologie; Charakterologie und Psychoanalyse. Diese behandelt korrekt Prof. Dr. Kutzner-Bonn, weniger ihre Resultate darstellend, als die Widerstände bekämpfend und zum Studium auffordernd. Man vermißt in dieser dankenswerten Sammlung noch: Phänomenologie, Behaviorismus, Reflexologie.

Bernfeld (Berlin)

De Man, Hendrik: Die Intellektuellen und der Sozialismus. Eugen Diederichs, Jena 1926.

Will im Zusammenhang mit politischer Agitation gegen den Marxismus innerhalb des Sozialismus eine Psychologie des Intellektuellen im Sinne der Tiefenpsychologie geben, welche er z. B. so auffaßt: „Das Ergebnis ist auf beiden Seiten, in der Sprache der heutigen Psychologie, ein Inferioritätskomplex . . .

Eine Komplementärerscheinung des Inferioritätskomplexes der Intellektuellen ist, ganz nach dem Schema der Tiefenpsychologie, die Überkompensation durch den spezifisch intelligenzlerischen Hyperradikalismus ... Der psychologische Maßstab dieser Fähigkeit ist der Grad der Verdrängung der kapitalistischen Arbeits- und Lebensmotive — der persönlichen Macht- und Erwerbsvorteile mit der Komplementärerscheinung der Angst und des Minderwertigkeitsgefühls — durch die sozialistischen Motive des Gemeinschaftsgefühls." De Mans Politik ist nicht hier zu beurteilen; seine Psychologie ist eine Mischung jener Auffassung von Psychoanalyse, die englisch-amerikanischen Zeitungen geläufig ist, mit Adlers Individualpsychologie.

Bernfeld (Berlin)

Lewin, Kurt: Vorsatz, Wille und Bedürfnis. Mit Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und die Struktur der Seele. Springer, Berlin 1926.

Es ist bekannt, daß die experimentelle Psychologie, die in der letzten Zeit, namentlich in Deutschland, einen großen Aufschwung genommen hat, in den Fragen der Trieb- und Affektpsychologie bis jetzt versagte. Ob diese Unfruchtbarkeit in den der Methode gezogenen engen Grenzen begründet ist oder ob nicht vielmehr bloß die Einstellung der Forscher daran Schuld trägt, soll hier nicht erörtert werden.

Die vorliegende Arbeit Lewins scheint jedenfalls den Beweis zu erbringen, daß auch durch die experimentelle Methode Material zutage gefördert werden kann, welches bei richtiger theoretischer Deutung die Arbeit an den wesentlichen Problemen ermöglicht. Freilich darf man die Vorzüge — oder die Mängel — eines Forschers nicht mit den Vorzügen — oder Mängeln — einer Methode gleichsetzen. Aber auch prinzipiell spricht die Schrift Lewins dafür, daß das weite und so wichtige Gebiet der Triebpsychologie dem Experiment zugänglich ist.

Vor der Behandlung der eigentlich willens- und triebpsychologischen Fragen weist Lewin auf ein Problem der psychologischen Begriffsbildung hin, das gerade heute in der Psychologie (und in der Psychiatrie) besonders aktuell ist, nämlich auf den Unterschied zwischen phänomenologischer und konditional-genetischer Begriffsbildung. „Bei Fragen des Entstehens und Vergehens, der Ursachen und Bedingungen und des sonstigen realen Zusammenhanges erweisen sich ... die psychischen Komplexe und Geschehnisse als nicht hinreichend durch ihre phänomenalen Eigentümlichkeiten bestimmt ... Hier gibt es Fälle enger, phänomenaler Verwandtschaft zwischen Gebilden, die auf recht verschiedenem Boden und nach recht verschiedenen Gesetzmäßigkeiten erwachsen sein könnten" (S. 19). Ein Beispiel aus der Willenspsychologie: Krampfhafte Willensakte können eine geringere Durchschlagskraft, kausaldynamisch ein geringeres Gewicht haben als erlebnismäßig schwache Vorsätze oder gar Erlebnisse, die phänomenologisch als „bloße Gedanken" auftreten. Ebenso können Verhaltungsweisen, die sich für die Beobachtung phänomenologisch als sehr verwandt geben, dynamisch außerordentlich Verschiedenes bedeuten. Die „äußeren" und die „inneren"

konkreten Geschehensabläufe und Verhaltungsweisen, die sich der Beschreibung mit Hilfe der Erlebnisbeobachtung und der Fremdbeobachtung darbieten, gehören gleichermaßen auf die Seite der bloß phänomenologischen Begriffsbildung. Sie geben nur die Grundlagen, auf denen die konditional-genetische Begriffsbildung aufgebaut werden muß.

Die Überbetonung der phänomenologischen Fragen darf also nicht die tiefer liegenden kausal-dynamischen Probleme verdecken. Aber die Anerkennung dieses Satzes verpflichtet zugleich zur Bildung feinerer dynamischer Begriffe. Wie hat die bisherige experimentelle Psychologie versucht zu den Ursachen seelischen Geschehens vorzudringen? Man hatte dabei immer einen bestimmten Beziehungstypus im Auge, den Lewin als „Adhäsion irgendwelcher Gebilde oder Gesamtheiten von Gebilden" bezeichnet. Der ausgeprägteste Fall eines solchen Zusammenhangtypus stellt die Assoziation zwischen zwei psychischen Gebilden dar: „Die Gebilde *a* und *b* sind auf Grund früherer Kontiguität eine Koppelung eingegangen. Und diese Koppelung wird als Ursache dafür angesprochen, daß bei Eintritt des Erlebnisses *a* das Erlebnis *b* resultiert." Es gibt einen anderen Grundtypus, etwa der Art: Ein Reiz besitzt eine Adhäsion mit gewissen Reaktionen. Und diese Adhäsion wird als Ursache des Geschehens angesehen.

Gegen diese Auffassung, die, wie gesagt, in der experimentellen Psychologie bisher vorherrschend war, setzt Lewin Thesen von prinzipieller Bedeutung entgegen: „... Bindungen sind nie ‚Ursachen' von Geschehnissen, wo, in welcher Form auch immer sie bestehen, sondern damit das miteinander Verbundene sich bewege, ... muß arbeitsfähige Energie beigesetzt werden." Und es „... sind allemal gewisse seelische Energien, die in der Regel auf einen Willens- oder Bedürfnisdruck zurückgehen, also gespannte seelische Systeme die notwendige Voraussetzung dafür, ob überhaupt das psychische Geschehen ... abläuft" (S. 22 f.).

Lewin bemerkt, daß er hier Begriffe wie Energie, Spannung, System als allgemein-logische Kategorien der Dynamik verwendet, die kein Spezifikum der Physik sind und die Frage noch ganz offen lassen, ob man dabei letzten Endes an physikalische Kräfte und Energien denken soll oder nicht. (Man muß dabei nur stets im Auge behalten, daß schon, wenn man vom physiologischen Energiebegriff handelt, — der bei triebpsychologischen Fragen oft in Betracht gezogen werden muß, — ein Sachverhalt intendiert wird, der in einem ganz anderen Gegenstandskreis liegt als der, der gemeint ist, wenn man von Triebkraft, Triebenergie spricht.)

Man muß also bei jedem seelischen Geschehen fragen, wo die verursachenden Energien herstammen. Geht man mit diesem Gesichtspunkt an willenspsychologische Fragen heran, so trifft man im Bereich der experimentellen Psychologie folgende Theorie (hauptsächlich von Ach vertreten) vor: Als Grundtyp einer Willenshandlung pflegt man die Vornahmehandlung anzusehen, also einen auf einen Motivationsprozeß gegründeten Entschluß, dem die eigentliche Ausführung der Handlung folgt. Die Hypnoseversuche Achs haben hier zu einer Theorie geführt, die die Ausführung des posthypnotischen Befehls auf eine Koppelung zwischen „Bezugsvorstellung" (Gelegenheit, z. B. Signal) und „Ziel-

vorstellung" (die Ausführungshandlung) zurückführt. Nun konnte auch die assoziationstheoretische Willenspsychologie erklären: Die Ursache des Geschehens bei Vornahmehandlungen ist in einer Assoziation zwischen Bezugs- und Zielvorstellung zu suchen. (Auch durch die Einführung der „determinierenden Tendenzen" wurde die Grundlage dieser Theorie nicht geändert.)

Es wird dem Psychoanalytiker vielleicht seltsam vorkommen, daß — namentlich im Hinblick auf das Problem der Hypnose — solche Theorien heute noch ernsthaft diskutiert werden müssen, aber man muß die Lage in der traditionellen Psychologie bedenken!

Lewin hält dieser Theorie schwerwiegende Einwände entgegen. Vornahmen legen in der Regel weder eine bestimmte Gelegenheit, noch eine bestimmte Ausführungsart fest. Beides kann ganz unbestimmt bleiben, ohne daß die Wirksamkeit der Vornahme dadurch geschwächt würde. Wo ist hier die Koppelung zwischen Bezugs- und Zielvorstellung? Zweitens: Hat man sich etwa vorgenommen, einen Brief in den nächsten Briefkasten einzuwerfen, und hat man den Vorsatz auch ausgeführt, so bewegt der Anblick des nächsten Postkastens nicht dazu, die Handlung zu wiederholen. Nach der Assoziationstheorie müßte man erwarten, daß das Auftauchen der Bezugsvorstellung (also eines Briefkastens) immer wieder mindestens den Ansatz zur Ausführung weckt. Endlich kommt es, besonders bei affektiv sehr stark betonten Vornahmen vor, daß man die Gelegenheit selbst aufsucht und nicht auf das Auftreten der Bezugsvorstellung passiv wartet. Es scheint also, daß das Eintreten der Bezugsvorstellung doch nicht immer die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß die Handlung ausgeführt wird.

Nun entwickelt Lewin auf Grund später zu veröffentlichender Versuche seine eigene Theorie der Vornahmehandlung. Die Vornahme schöpft ihre Kraft nicht aus einer Koppelung von Vorstellungen, sondern es besteht ein innerer in eine bestimmte Richtung gehender Druck, der auf die Ausführung der Vornahme hindrängt. „Die Kräfte, die bei einem Vornahmeakt resultieren, zeigen somit eine weitgehende Typenverwandtschaft mit jenen seelischen Kräften, die man als Bedürfnisse zu bezeichnen pflegt und die auf Triebe oder zentrale Wollungen zurückgehen." Damit bricht auch in der experimentellen Psychologie der Gedanke durch, daß man schon beim einfachen Laboratoriumsexperiment aus dem Gebiet der sogenannten Willenspsychologie, nicht ohne den Rekurs auf die tieferliegenden Schichten des triebhaften Geschehens auskommen kann.

Der Terminus „Bedürfnis" wurde wahrscheinlich nur deshalb gewählt, um das allzu belastete Wort „Trieb" zu vermeiden. Lewin weist ausdrücklich auf die Analogie zwischen Bedürfnissen und Trieben hin. In beiden Fällen haben wir es mit einem gerichteten Druck zu tun, der auf gewisse Handlungen (Befriedigungshandlungen) hindrängt, beidemal spielen gewisse Gelegenheiten, auf die die Triebe beziehungsweise Bedürfnisse ansprechen, eine wesentliche Rolle, es gibt gewisse Dinge oder Ereignisse, die „anlocken", die einen „Aufforderungscharakter" haben. Dieser Begriff des Aufforderungscharakters spielt bei Lewin eine zentrale Rolle. Die sehr treffende Bezeichnung will die Tat-

sache wiedergeben, daß ein handelndes Lebewesen nicht bloß einer aus optischen, akustischen usw. Reizen bestehenden Welt gegenübersteht, sondern eben Dingen und Ereignissen, die sich keinesfalls als neutrale, sondern als lockende, abstoßende oder zu bestimmten Handlungen herausfordernde perzipiert werden. Trieben wie Bedürfnissen entspricht nicht ein bestimmt festgelegter, sondern ein weiter und nur vag begrenzter Kreis solcher Aufforderungscharaktere.

Die enge Parallelität zwischen der Wirkung eines echten Bedürfnisses (oder Triebes) und der Nachwirkung einer Vornahme veranlaßt Lewin bei der Vornahme von dem Vorhandensein eines Quasibedürfnisses zu sprechen. Die durch den Vornahmeakt gesetzten Spannungen und Aufforderungscharaktere sind nichts Ursprüngliches. Sie entstehen auf Grund irgendwelcher echten Bedürfnisse, die auf Triebe oder übergreifende Willensziele zurückgehen. Das Quasibedürfnis bleibt auch nach seinem Entstehen weiterhin in Kommunikation mit einem Komplex von echten Bedürfnissen entsprechenden Spannungen. Von der Tiefe der Verankerung des echten Bedürfnisses, in die das Quasibedürfnis eingebettet ist, hängt im wesentlichen die Wirkung der Vornahme ab. Die echten Bedürfnisse, die dabei in Frage kommen, sind einmal diejenigen, aus denen die Vornahmen selbst erwachsen sind. Daneben aber machen sich nicht selten auch Kräfte bemerkbar, die bei dem Zustandekommen der Vornahme selbst gar nicht oder nur wenig mitgewirkt haben. Die wesentliche Leistung der Vornahme besteht in der Vorbereitung. Durch die Vornahme werden Umstände geschaffen, die es später erlauben, sich einfach der Wirkung der Situation zu überlassen. Eine Vornahme tritt nur ein, wenn eine gewisse Voraussicht besteht, dann nämlich, wenn die vorauszusetzende Situation an und für sich noch nicht jene Aufforderungscharaktere enthält, die die gewünschte Handlung schon von selbst spontan nach sich ziehen würde. Mit der Vornahme Hand in Hand geht ein Vorgang, den man als „Entschluß" bezeichnen kann. Ein funktionell wesentlicher Effekt dieses Vorganges besteht darin, daß durch ihn für eine innere Spannung der Zugang zur Handlung, zur Motorik geschaffen wird. Beim Entschluß handelt es sich darum, daß mehrere entgegengesetzt gerichtete gespannte Systeme in einer Person gleichzeitig vorhanden sind, und daß durch den Entschluß diese Spannungen in irgendeinem Sinne zum Ausgleich gebracht werden, damit die Handlung von einem eindeutigen Spannungssystem beherrscht werden kann.

Wo liegt, aus dem Aspekt der Theorie Lewins gesehen, die Differenz zwischen Willenshandlung und Triebhandlung? Lewin wählt hier einen sehr richtigen Gesichtspunkt: „Nicht der Umstand, ob zeitlich ein gewisser anderer Akt (der Vornahmeakt. Ref.) vorausgegangen ist oder nicht, sondern den Charakter des Handlungsgeschehens selbst wird man bei der Zuordnung des Geschehens zu einem bestimmten Typus in den Vordergrund zu stellen haben." Aus diesem Prinzip der Zuordnung erscheint der Typus der beherrschten Handlung als charakteristischer Fall einer Willenshandlung. Der andere Typus wäre die Triebhandlung, oder wie Lewin sie auch nennt, die Feldhandlung, als eine von „unwillkürlichen, vom Individuum nicht beherrschten Kräften geleitete Handlung". Die Vornahmehandlung, die keinen bestimmten Ausführungstypus, sondern

das Vorausgegangensein eines Vornahmeaktes zur Voraussetzung hat, steht in der Mitte, oft näher der triebhaften als der Willenshandlung.

Aus dieser Theorie ergibt sich ungezwungen das Verständnis einiger experimentellen Befunde. Man versteht, warum Versuchspersonen die Tendenz zeigen, eine unterbrochene Handlung, selbst wenn sie uninteressant war, wieder aufzunehmen, auch wenn ein äußerer Anreiz, der sie an die Handlung erinnern könnte, fehlt. Die Stärke der Wiederaufnahmetendenz hängt von der inneren Stellung der Versuchsperson zu der Handlung ab. Es ist dabei wichtig, welche zentralen Willensziele (oder Triebe) die Versuchsperson veranlaßt hatten, die Instruktion des Versuchsleiters anzunehmen. So erklärt sich das Vergessen von Vorsätzen: Vorsätze werden nicht vergessen, wenn die zugehörige Handlungssphäre, in die sie eingebettet sind, lebendig ist. Treten gegen einen Vorsatz starke natürliche Gegenbedürfnisse auf, so wird es nicht ausgeführt. (Lewin weist hier ausdrücklich auf den Freudschen Begriff des Widerstandes hin.)

Das Phänomen der Fixierung scheint auf den ersten Blick eine assoziationstheoretische Erklärung zu fordern. Es sieht so aus, als läge hier eine feste Koppelung zwischen einem Triebreiz und einer bestimmten Ausführungsart vor. Lewin stellt dagegen durchaus mit Recht fest, daß auch hier die Energiequelle ein echtes Bedürfnis und nicht die Koppelung zwischen Reiz und Ausführungsart oder Gelegenheit ist. Bezeichnend für die Fixierung ist nur, daß der Kreis der Aufforderungscharaktere gegenüber der Zahl der an sich möglichen außerordentlich eingeengt ist. Wie es zu solcher Einengung kommt, ist allerdings problematisch.

Bei der Behandlung der trieb- und willenspsychologischen Fragen spricht Lewin oft von „seelischen Systemen". Damit berührt er Fragen, die innig mit den Problemen der analytischen Ichpsychologie zusammenhängen. In seiner Arbeit sind darüber einige Andeutungen zu lesen, die ungewöhnlich klar schwierige Sachverhalte klären und die Strukturprobleme des Psychischen scharf herausstellen. Es lohnt sich, hier einiges daraus anzuführen. Lewin bestreitet, daß der Satz über die Einheit der Seele, der sagt, „alles hängt mit allem zusammen", die Verhältnisse adäquat widergibt. „Der Zusammenhang der psychischen Ereignisse untereinander und die Breite des Einflusses jedes einzelnen Erlebnisses auf die anderen psychischen Prozesse ist nicht einfach von seiner Stärke, nicht einmal von seiner realen Wichtigkeit abhängig. Die einzelnen psychischen Erlebnisse sind vielmehr eingebettet in ganz bestimmte seelische Gebilde (Komplexe), Persönlichkeitssphären und Handlungsganzheiten. Ob und wie zwei psychische Ereignisse aufeinanderwirken, hängt davon ab, welche Stellung diese Komplexe zueinander haben. Die Kommunikation zwischen verschiedenen Systemen ist verschieden breit. Er gibt eine erstaunlich weitgehende Abschließung psychischer Komplexe gegeneinander. Es ist fraglich, ob das, was man als ‚Ich', ‚Selbst' bezeichnen kann, nicht nur einen Komplex, respektive ein funktionelles Sondergebiet innerhalb dieser seelischen Totalität darstellt. Es gilt, die Seele in ihrer natürlichen Struktur zu erkennen, die psychischen Komplexe, Schichten und Sphären festzustellen; es gilt, zu erkennen, wo Ganzheiten vorhanden sind und wo nicht."

Die Arbeit Lewins gehört zu den besten und bedeutendsten, die aus der experimentellen Psychologie in der letzten Zeit hervorgegangen sind. Sachliche Übereinstimmungen mit der Psychoanalyse treten deutlich hervor. Sie sind um so höher einzuschätzen, als der Verfasser, allem Anschein nach, ziemlich unbeeinflußt von psychoanalytischen Theorien, zu seinen Resultaten kam. Gewiß wäre für ihn eine innigere Bekanntschaft mit der Psychoanalyse sehr aufschlußreich gewesen. Aber auch umgekehrt kann vom Psychoanalytiker dieses Buch mit Nutzen gelesen werden. Gerö (Budapest)

Barrett, E. Boyd: The New Psychology. How it Aids and Interests (Harding and More, London 1925).

Die Geistlichkeit hat begreiflicherweise nicht gerne ihre Macht über die verschiedenen Wissenszweige (vor allem die Medizin) aufgegeben, deren Hüter sie einst war, und man hat lange schon eingesehen, daß der letzte und vielleicht hartnäckigste Kampf mit ihr auf dem Gebiet der Psychologie und der psychologischen Medizin zu bestehen sein wird Der Autor dieses Buches, ein gelehrter Jesuit, verteidigt die hoffnungslose Position der Geistlichkeit. Er durchmißt das ganze Gebiet der klinischen Psychologie und stellt für jedes schwierige Problem nach bewährtester *ex-cathedra*-Art ein Gesetz auf. Er widersetzt sich heftig den Bestrebungen, die Neurasthenie als eine Aktualneurose oder als eine Psychoneurose aufzufassen, und belehrt uns, was sie tatsächlich ist; er urteilt anerkennend über den Wert der Hochfrequenzbehandlung von Arsonval und gibt uns Anweisungen darüber, wann und auf welche Art die Traumforschung für therapeutische Zwecke verwendet werden dürfe. Die Sicherheit bei der Entscheidung über derartige Dinge und der Anspruch höchster Autorität, der das ganze Buch durchzieht, sind durchaus verständlich, wenn wir daran denken, daß der Autor ein unfehlbares *vade mecum* zur Wahrheit besitzt: Er braucht sich bloß zu fragen, welche Lösung eines Problems am besten mit den Lehren der katholischen Kirche übereinstimmt, — und jeder Zweifel ist behoben. Wo es paßt, führt er ärztliche Erwägungen zur Unterstützung seiner Behauptungen an; wo dies nicht der Fall ist, beschwört er den Donner der Kirche und erläßt laute Schmähungen gegen die Unmoral jener, die anders denken als er. Sein Weg ist vorgezeichnet.

Wir sehen uns jedoch gezwungen, auf einen Mangel dieser anscheinend unanfechtbaren Stellung aufmerksam zu machen. Maßgebende Persönlichkeiten, die sich auf dem Gebiet der wissenschaftlichen und besonders der ethischen Allwissenheit so erhaben dünken, übernehmen dabei eine gewisse Verantwortung. Wenn es sich z. B. herausstellt, daß ihr wissenschaftliches und besonders ihr ethisches Niveau offensichtlich ein niedrigeres ist, als sie behaupten, dann müssen sie darauf gefaßt sein, daß der einfache Mann ihre Anmaßungen nicht weiter guten Glaubens hinnehmen, sondern sie als gewöhnliche Sterbliche mit allen menschlichen Schwächen betrachten wird.

Halten wir uns an einen bestimmten Fall. Die Geschichte der religiösen Gebote, denen der Autor unterstellt ist, beweist, daß Unzulänglichkeit in einer

bestimmten ethischen Tugend mit ihren Grundsätzen unvereinbar ist: Wir meinen natürlich die Wahrheit. Wir müßten daher erwarten, daß der Autor, bevor er eine wissenschaftliche Arbeit vollkommen verurteilt, sich besonders bemühe, sich über den tatsächlichen Inhalt dieser Arbeit zu vergewissern und ihn wahrheitsgemäß darzustellen. Wir müssen mit Bedauern wahrnehmen, daß der Autor im Gegenteil einer solchen einfachen Prüfung nicht standhält. Aus der sehr großen Anzahl falscher Behauptungen und leicht zu vermeidender Mißverständnisse führen wir folgende Beispiele an:

„Diesen unheilvollen Stand der Dinge verdanken wir zum großen Teil dem groben Materialismus Freuds und seiner Anhänger in Amerika, wie A. A. Brill... Für sie gibt es keine Moral im wahren Sinne; freies Ausleben, welche Form immer es annehmen mag, vorausgesetzt, daß sie biologisch ist, dünkt ihnen gut. Beinahe ist es ihnen schon gelungen, durch ihre beschränkten und einfältigen Theorien das überaus brauchbare Werkzeug zu verderben, mit dem sie arbeiteten und zu dessen Vollendung sie beitragen wollten. Und so kommt es, daß die schwierige Aufgabe auf den Schultern der christlichen Psychologen lastet, daß sie diese brauchbare und nützliche Einrichtung oder Methode, die Psychoanalyse, aus dem üblen Schmutz auflesen" (S. 170). Ohne uns mit der christlichen Wohltätigkeit, die dann hier ausgespielt wird, auseinanderzusetzen, wollten wir nur den offenbaren Unsinn klarstellen, den diese Stelle enthält. Wäre es so, müßte Freud Mord, Diebstahl uud andere Verbrechen, die vermutlich „biologisch" sind, gutheißen.

Für Freuds „einseitige und begrenzte Anschauungen über die primitiven Triebe" zeigt der Autor wenig Sympathie und macht folgende überraschende Bemerkung darüber: „Glücklicherweise haben sehr berühmte Psychoanalytiker sie mit Verachtung zurückgewiesen und üben doch die Methode vom orthodoxen Standpunkt aus" (S. 173). Wir wären wirklich begierig, den Namen eines einzigen bekannten Psychoanalytikers zu erfahren, für den dies zutrifft, aber der Autor gewährt uns keine derartige Information. Auch an anderen Stellen des Buches ist er äußerst katholisch in seiner Auffassung von dem, was einen Psychoanalytiker ausmacht: Dr. Bonsfield, Crichton Miller und Rivers reiht er hier ein; wir glauben nicht, daß einer von diesen sich so nennen würde, und sicher ist, daß es kein anderer täte.

Von den vielen technischen Irrtümern, die sich in dem Buch finden, wollen wir die folgenden erwähnen: Die traumatische Hysterie hat angeblich keine psychischen Ursachen (S. 167), sondern ist eine Folge auf ein physisches Trauma, wie etwa einen Eisenbahnzusammenstoß. Die kathartische Methode ist nicht „heute noch von zentraler Bedeutung für die Psychoanalyse" (S. 168), sondern hat seit mehr als einem Vierteljahrhundert aufgehört, dies zu sein, ja man müßte genauer sagen, sie sei es niemals gewesen, da eben an ihre Stelle die Psychoanalyse trat. Der Autor vermag nicht zu unterscheiden zwischen der freien Assoziation, die man allerdings als von „zentraler Bedeutung" für die Psychoanalyse bezeichnen kann, und dem Assoziationsexperiment, denn seine Definition jener lautet, wie folgt: „Die freie Assoziationsmethode erfolgt in ihrer einfachsten Form derart, daß dem Patienten mit entsprechenden Pausen

laut ein Wort nach dem andern vorgelesen wird und er dazu aufrichtig sagen muß, welche Gedanken oder Vorstellungsbilder dadurch bei ihm wachgerufen werden. Die Reaktionszeit soll vermerkt werden" (Ss. 175, 176). Auch weiß er nicht, daß die Sublimierung ihrem Wesen nach ein unbewußter, dem Willen nicht unterworfener Prozeß ist: „Wie können z. B. die starken sexuellen Neigungen beim Mann und Weib ordnungsgemäß in andere Bahnen geleitet werden, wie in philanthropische Betätigungen oder in literarische oder künstlerische Arbeit, wenn nicht durch Gottes Gnade der Wille gestärkt wird, der die Sublimierung in der richtigen Weise lenkt?" (S. 182). Faßt man die Ausdrücke „unterbewußt" und „unbewußt" als Synonyma auf, so übersieht man dabei die größte Entdeckung, die Freud gemacht hat, während die Behauptung, daß die Unterscheidung zwischen den beiden „selten gewahrt wird" (S. 31), eine sehr oberflächliche Bekanntschaft mit der diesbezüglichen Literatur verrät. Ebenso unrichtig ist die Erklärung, daß die Psychoanalyse sehr wohl mit der Hypnose vereinigt werden könne (S. 274); ob — wie behauptet wird — die Hypnose als eine Frage der Anerkennung der Psychoanalyse in Mode gekommen ist (S. 274), ist äußerst zweifelhaft. Die Verwendung des Wortes „Zensor" statt „Zensur" (*„censor"* statt *„censorships"*), und die Beurteilung dieses Begriffes auf dieser Basis ist ein bekanntes Vorgehen.

Wenn die Psychoanalyse mit Vorlesungen begonnen hat, die Freud im Jahre 1895 hielt (S. 167), so weiß der Referent nichts von dieser Tatsache, denn es gibt nirgends einen Bericht über solche Vorlesungen. Aber die Feindseligkeit des Autors gegen Freud, die sich nebenbei darin äußert, daß er ihn das ganze Buch hindurch „Sigismund" nennt, ist so heftig, daß alle Behauptungen, die sich auf Freud beziehen, zu Entstellungen neigen. „Gottlos", „unsinnig", „zynisch", „wild", „einfältig" und „grob" sind bloß eine kleine Auswahl der Adjektiva, mit deren Hilfe der Autor seinen Affekt erleichtert; sein Zorn erreicht seinen Höhepunkt im letzten Kapitel über *„False Theories of Religion"*. Hier hat er es ganz aufgegeben, Belegstellen für seine Behauptungen anzuführen und konstruiert so ein reines Phantasiebild von dem, was er Freuds Anschauungen über Religion nennt; es braucht nicht gesagt zu werden: Es ist eine vollendete Komödie.

E. Jones (London)

Bühler, Dr. Charlotte: Zwei Knabentagebücher. Mit einer Einleitung über die Bedeutung der Tagebücher für die Jugendpsychologie. Quellen und Studien zur Jugendkunde. Heft 3. Gustav Fischer, Jena 1925.

Sehr dankenswert ist die „absolut vollständige" Veröffentlichung des umfangreichen Tagebuches: „Gedanken und Gedankensplitter, Auszüge aus Büchern, Register und Beschwerdebuch über Haus und Schule und Welt." Verfasser, sechzehn Jahre alt, führt hier durch acht Monate ein sehr reichhaltiges Diarium, das seine religiösen Kämpfe, seine geistigen Interessen, seine erste Liebe (vom zärtlichen Typus) höchst lebhaft schildert, seine Konflikte mit den Eltern und seine sexuellen Schwierigkeiten aufschlußreich andeutet. Daß ein solches Dokument für die psychoanalytische Forschung von Interesse ist, bedarf keiner Bemerkung.

Ein genaues Studium dieses und anderer Tagebücher dieses Typus können Aufklärung mancher Detailfrage zur Psychologie der Pubertät und Liebe bringen. Die Bestätigungen für die Freudschen Lehren sind zahlreich und durchsichtig. Bühler freilich findet in ihrer Einleitung, daß das Tagebuch einen sehr exakten Beleg gegen Freuds Sublimierungstheorie liefert. In den ersten vier Monaten berichtet der Tagebuchschreiber über lebhafte geistige Interessen, dann erst von einbrechenden Sexualkonflikten, die zugleich eine deutliche Produktionshemmung bringen. Die Sexualbeschwerden werden überwunden durch die Konzeption eines Dramas, „Brennendes Eis", und durch eine „reine" Liebe zu einem unbekannten Mädchen. So schildert der Knabe seine Entwicklung, das Tagebuch stimmt damit objektiv überein: „Meine sexuelle Entwicklung ist in den Mittelpunkt getreten und hat beinahe die Philosophie verdrängt", formuliert er vor Überwindung der „tierischen" Leidenschaften. Dies ist für Bühler ein exakter Beweis. Sie dekretiert: „Die geistige Interessenperiode unseres Tagebuchschreibers liegt vor der Periode der sexuellen Krisis. Die seelische Problematik leitet den Pubertätsprozeß ein, und weit entfernt davon, als Sublimationsprodukt der sexuellen Krisis aufzutreten, endet sie vielmehr, unwiderruflich scheiternd an der stärkeren Gewalt des körperlichen Prozesses, der später entsteht oder dessen Krisis wenigstens später liegt." Allerdings wird diese sexuelle Krisis doch durch „Sublimation" (Drama z. B.) überwunden, und zwar so deutlich und vom Schreiber betont („meine neue Geliebte ist die Literaturwissenschaft"), daß man sich doch fragen könnte, ob nicht die geistige Interessenperiode, mit der das Tagebuch beginnt, Folgezustand von voraufgegangenen sexuellen Krisen ist. Was mag wohl mit der Sexualität der „ersten Pubertät" im dritten Lebensjahr, die doch Bühler in einem früheren Buch so rühmlich und selbständig entdeckt hatte, geschehen sein? Ob die nicht ein wenig sublimiert worden ist? Es ist entschieden übertrieben, den Anfang des Tagebuches mit dem Anfang der Pubertät gleichzusetzen. Bühler findet die von ihr aufgestellten Phasen der Pubertät im Tagebuche wieder. Das entwertet freilich ihre seinerzeitige Phasenaufstellung, die für den ganzen Pubertätsverlauf (eines Typus) recht ansprechend war, aber doch nicht innerhalb acht Monaten mitten in einer Pubertät ablaufen kann. Überhaupt bringt diese Einleitung „Über die Bedeutung des Tagebuchs" keine Fortschritte; sie rekapituliert bloß, was der Tagebuchschreiber sagte. Vom bearbeitenden Psychologen wäre zu fordern, daß er über den Tagebuchschreiber mehr zu sagen wüßte, als dieser von sich selbst ohnehin aussagt. Die Bedeutung des Tagebuchs für die Jugendpsychologie wird überschätzt, beziehungsweise falsch gesehen. (Zum Beispiel: „Isolierungsbedürfnis ist eigentlich die einzig notwendige Voraussetzung des Tagebuchschreibens . . . Wir werden von einem Gesetz der Isolierung sprechen, welches ein . . . spezifisches Verhalten des Reifungsalters bezeichnet. In der Tatsache des Tagebuchschreibens findet es eine der möglichen Ausdrucksformen . . . Das Tagebuch bietet eine geschlossene Folge von Selbstbeobachtungen. Gemessen an den Selbstbeobachtungsprotokollen in wissenschaftlichen Versuchen, weist das Tagebuch gewisse Vor- und Nachteile aus. Hauptmangel: . . . nicht wissenschaftlich geschulte Versuchsperson . . .".) Die Priorität, die Bühler für den Gedanken

beansprucht, „die Auswertung von Tagebüchern als Quelle . . . als methodisches Prinzip vorgeschlagen zu haben", kann, so wenig bedeutend der Gedanke ist, ihr doch nicht zuerkannt werden. Diese Selbsttäuschung über die Originalität ihrer Anschauungen, kehrt in den Bühlerschen Büchern immer wieder und berührt den sachkundigen Leser recht wenig angenehm. Das zweite Tagebuch (11 Seiten) ist so ausgiebig gestrichen, daß sein Wert als Tagebuch äußerst gering ist; wohl aber bietet es einige Belege für eine Ausdrucksform des Sehnsuchtserlebnisses in der Pubertät. Bernfeld (Berlin)

Chadwick, Mary: Psychology for Nurses. Introductory Lectures for Nurses upon Psychology and Psychoanalysis. William Heinemann, London 1925.

Ein Lehrbuch der Psychologie und Psychoanalyse für Krankenpflegerinnen, das sich nicht damit begnügt, die Grundlinien der Psychoanalyse, die schon so oft dargestellt wurden, zu vermitteln, sondern das das Problem der Krankenpflege und der Pflegerin sehr ernsthaft angeht. Daher eine Arbeit, die nicht nur für die Krankenpflegerin aufklärend und nützlich ist, sondern auch allgemein viel zur Psychologie des Krankseins beiträgt. Über den Heilwert der Übertragung, über die Motive zur Berufswahl der Krankenpflegerin, die Befriedigung und die Konflikte, welche aus den unbewußten Triebkomponenten sich für sie ergeben, über die Schwierigkeiten mit den Vorgesetzten, mit den Widerständen der Kranken, und insbesondere über eine Reihe von Verhaltungstypen kranker Kinder, Männer und Frauen sagt Chadwick eine Menge Interessantes, zum Teil Neues. Vorbildlich erscheint mir das didaktische Prinzip des Buches: Psychoanalyse für Krankenpflegerinnen vorzutragen als Psychoanalyse der Krankenpflegerin. Bernfeld (Berlin)

Reichardt, Dr. Hans: Die Früherinnerung als Trägerin kindlicher Selbstbeobachtung in den ersten Lebensjahren. Carl Marhold, Verlagsbuchhandlung, Halle a. d. S. 1926.

Der Verfasser erschließt der Kinderpsychologie — und der Psychologie überhaupt — eine, wie sich zeigt, sehr belangvolle neue Quelle: die Autobiographie. Die Psychoanalyse hat des öfteren auf den psychologischen Gehalt der Autobiographien und auf die Möglichkeit hingewiesen, aus ihnen bestätigendes Material für ihre Befunde zu gewinnen. Reichardt hat diesen Wunsch erfüllt. Zweitausend Biographien sind durchgearbeitet, und der ganze Schatz von Früherinnerungen, den sie enthalten, ist von Reichardt sorgfältig geborgen und umsichtig geordnet. Von den bearbeiteten Autobiographien reichen 54% in die erste Kindheit zurück, von diesen sind etwa 38% datierte Früherinnerungen. Wir stehen erstaunt vor einer reichen Fülle von höchst interessanten Erinnerungen, von denen eine ganze Reihe bis ins erste Lebensjahr zurückreicht. Die Psychoanalyse darf sich dieser Publikation freuen, sie bringt für eine recht große Zahl von ihr zuerst behaupteter Tatbestände neuartige Belege, die

keiner Voreingenommenheit verdächtig sind. Reichardt ist in seinen theoretischen Erörterungen zum Teil völlig psychoanalytisch, zum Teil weit von Freud entfernt, weist aber nachdrücklich darauf hin, wie deutlich viele psychoanalytische Lehren durch sein Material gestützt werden, und hat in der Anordnung der Früherinnerungen die wesentlichen Gedanken der Psychoanalyse akzeptiert. Diese umfangreiche Kasuistiksammlung entzieht sich dem Referat. Einige Kapitelüberschriften mögen zeigen, für welche Themen sich lehrreiche Belege bei Reichardt finden: „Geborgenheit und Furcht" (S. 29—41), „Der Umkreis der Erotik" (S. 41—66), „Körpergefühl als häufiger Gedächtnisbesitz" (S. 161—164), „Die geliebte Wärterin" (S. 169—171), „Wie das Kranksein sich der Rückschau darstellt" (S. 246—252), „Was das Kind vom Tod versteht" (S. 252—257), „Der liebe Gott" (S. 319—323), „Das Unverstandene als Denkreiz" (S. 330—332).

Bernfeld (Berlin)

Stern, Prof. Dr. William: Anfänge der Reifezeit. Ein Knabentagebuch in psychologischer Bearbeitung. Quelle & Meyer, Leipzig 1925.

Die umfangreichen Tagebücher eines Knaben von der Mitte seines zwölften bis zum vollendeten fünfzehnten Jahre werden in reichlichen Auszügen, vom personalistischen Standpunkt geordnet und — gelegentlich — gedeutet. „Es soll die wesentliche Struktur der Phase persönlichen Lebens, die wir frühe Pubertät nennen, an einem konkreten Beispiel zur Darstellung kommen" (3). Das Material ist vielseitig und von beträchtlichem psychoanalytischen Interesse; um so mehr, als das Tagebuch aus den Jahren 1884/86 stammt, sich also einige Parallelen zwischen heutiger und damaliger Jugend aufdrängen. Die minimale Relevanz der Kulturunterschiede für die wesentlichen Strukturbestandteile eines Pubertätstyps wird hiebei deutlich. Bedauerlich ist, daß bloß, von einem bestimmten Bearbeitungsgesichtspunkt gewertete, Auszüge geboten sind. Die vollständige Publikation hätte Nachprüfung und Verwertung des wertvollen Stoffes von anderen Gesichtspunkten aus ermöglicht. Sehr dankenswert hingegen ist, daß Stern — im Gegensatz zu den Bühlerschen Tagebuchveröffentlichungen — ausführliche biographische Daten über den Tagebuchschreiber und dessen Bemerkungen (von 1924) zu seinem Tagebuch bietet. Hiebei wird festgestellt: „Es gab auch solche (Tagebuchnotizen), die mich geradezu überraschten. Sie waren völlig vergessen und verschollen... Bei diesem unberechenbaren Spiel der Erinnerung ist nicht etwa die Wichtigkeit der allein entscheidende Auslesefaktor. Ein so aufregendes Erlebnis wie der Selbstmord eines mir bekannten Knaben gehörte zu dem ganz Vergessenen (vielleicht liegt hier eine Verdrängung vor?)" (6). Leider ist solche — im Buch mehrfach gegebene — Bestätigung der Verdrängungslehre für Stern kein Anlaß, der Tatsache der Verdrängung in seinen personalistisch-psychologischen Deutungen ernsthaft Berücksichtigung zu gewähren. Sehr entschieden und unseres Erachtens sehr richtig betont Stern, daß Tagebücher nicht als „direkte Wiedergaben des wirklichen seelischen Erlebens zu werten sind. Auch hier muß gedeutet und umgedeutet werden ... vor allem darf man nicht das, was im Tagebuch nicht

gesagt wird, als seelisch irrelevant ansehen. Hier wird sich erst allmählich eine psychologische Deutungstechnik entwickeln müssen. Verfehlt wäre es, zu wähnen, in diesen (Tagebüchern) bereits die adäquaten Seelenkonterfeis der Verfasser zu besitzen." Dennoch verstößt Stern an einigen Stellen, an wenigen zwar, aber gerade an für uns entscheidenden, gegen diese methodischen Prinzipien. So heißt es z. B. (39): „Das geschlechtliche Moment. Ein Eindruck geht eindeutig aus dem Tagebuch hervor: beim Vierzehnjährigen ist dies Erlebnisgebiet vorhanden, aber es spielt keineswegs eine zentrale Rolle." Im Tagebuch — müßte es heißen, dann wäre das methodisch korrekt und würde zu der psychologisch sehr fruchtbaren Fragestellung führen, welche Ursachen dies Tagebuchphänomen hat und unter welchen Bedingungen andere Typen von Tagebüchern zustandekommen. Stern schließt aber hier, so scheint es, gegen seine eigene methodologische Einsicht, aus dem Verhalten des Tagebuchschreibers direkt auf dessen psychisches Verhalten überhaupt, als wäre das Tagebuch nicht ein Objekt der Deutung, sondern eine urkundliche Wahrheit. Bernfeld (Berlin)

Sittlichkeit und Strafrecht. Gegenentwurf zu den Strafbestimmungen des Amtlichen Entwurfs eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches über geschlechtliche und mit dem Geschlechtsleben in Zusammenhang stehende Handlungen, nebst Begründung herausgegeben vom Kartell für Reform des Sexualstrafrechts. Berlin 1927.

Dieser in seiner Absicht wie in der Ausführung ausgezeichnete Gegenentwurf ist vom psychoanalytischem Standpunkt in mehrfacher Hinsicht interessant. Er ist vor allem ein Symptom für den, allerdings sehr langsam sich vollziehenden Abbau der Zensuren und Verbote, mit denen die Gesellschaft die Sexualität seit Jahrhunderten belegt hat, und zeigt, daß eine starke Tendenz am Werke ist, diese Einstellung zu zerstören. Allerdings erhellt auch aus der Kritik, die hier an dem Amtlichen Entwurf (A. E.) geübt wird, daß dieser selbst noch durchaus einer traditionsgebundenen, kirchlich beeinflußten, die Sexualität als etwas Unerlaubtes auffassenden Gesinnung entsprungen ist. Dies zeigt unter anderem auch die Verwendung des Wortes „Unzucht" zur Bezeichnung geschlechtlicher Handlungen jeder Art. Der Gegenentwurf regt ganz mit Recht die Beseitigung dieses Ausdrucks an, der die — vielleicht unbewußte — Einstellung der Gesetzgeber zur Sexualität als etwas moralisch Verwerflichem nur zu deutlich durchblicken läßt. Unseres Erachtens wäre noch ein zweiter Ausdruck auf diesem Gebiete auszumerzen, nämlich der Ausdruck „Strafrecht" überhaupt. Es muß bei dieser Gelegenheit mit Bedauern festgestellt werden, daß die Beiträge der Psychoanalyse zu diesem Problem im Gegenentwurf gar nicht benützt worden sind. Bereits von Freud[1] und nach ihm von Reik[2] wurde die psychoanalytische Strafrechtstheorie aufgestellt, daß *1)* die Strafe

1) Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit. Ges. Schriften, Bd. X.
2) Geständniszwang und Strafbedürfnis. Int. PsA. Verlag 1925.

eine psychische Folge des Verbrechens und vom Täter meist unbewußt selbst gewünscht ist und 2) das Delikt begangen wird aus präexistentem Schuldgefühl und um durch das Herbeiführen der Strafe das aus dem Schuldgefühl entstandene Strafbedürfnis zu befriedigen. Daraus ergibt sich, daß die Strafe keineswegs das geeignete Mittel ist, um Verbrechen zu verhindern, eine Erkenntnis, die den Verfassern des Gegenentwurfs fremd zu sein scheint. Die Theorie ist heute ziemlich einig, daß die Verhütung des Verbrechens, respektive die Sicherung der Gesellschaft vor dem Verbrechen der einzige Zweck des Strafrechts sein kann. Zeigt sich nun, daß dieses Ziel mit der Strafe nicht erreicht werden kann, so wird man dazu kommen, andere Maßnahmen anzuwenden. So stellt bereits der Amtliche Entwurf neben die Strafe die Sicherungsmaßnahme als Rechtsfolge des Delikts. Damit wird aber der Name „Strafrecht" inadäquat und würde etwa der Titel „Gesetz zur Bekämpfung und Verhütung von Rechtsbrüchen" passender sein. Diese terminologische Änderung empfiehlt sich vor allem aus Gründen der Psychologie und Sozialpädagogik; die Erlebnisreihen Verbrechen und Strafe, Tat und Vergeltung, sollen aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein durch konstante Aufklärung ausgemerzt werden, da sie Schuldgefühl und Strafbedürfnis fördern und somit die Mechanismen, die zum Verbrechen führen, stärken. An ihre Stelle soll das Wissen um die Sozialschädlichkeit und um das Zurückwirken der Folgen der Handlung auf den Rechtsbrecher treten, also Verurteilung an Stelle der zum Ausbruch führenden Verdrängung.

Zu den einzelnen Vorschlägen des Gegenentwurfs sei bemerkt:

Der vorgeschlagenen Abschaffung der Strafdrohung gegen die Fruchtabtreibung durch die Mutter und mit Einwilligung der Mutter (§ 253 A. E.) ist durchaus beizustimmen. Der Widerstand kirchlich beeinflußter Kreise dagegen kann sich wohl auf keinerlei rationale Motivierung stützen und ist vielleicht als eine unbewußte Reaktion auf Mordimpulse der Vatergeneration gegen die werdenden Nachkommen aufzufassen.

Ebenso halten wir die Kritik an der Bestimmung des Amtlichen Entwurfs, die Sadismus, der gegen Masochisten mit deren Einwilligung ausgeübt wird, bestraft (§ 264 A. E.), für berechtigt. Nachdem, was eingangs über die Strafe gesagt wurde, muß vor allem gezweifelt werden, ob diese Strafdrohung speziell im vorliegenden Falle gegenüber Personen sadistisch-masochistischen Charakters die abschreckende Wirkung haben kann. Es ist zu vermuten, daß die zu erwartende Strafe die willkommene Befriedigung der Schuldgefühlsreaktion des Sadisten bilden und so die Begehung der Tat eher fördern als hemmen wird.

Jeder Psychoanalytiker wird die Beseitigung der gegen die Homosexualität Erwachsener gerichteten Paragraphen (296 ff. A. E.) befürworten. Nur gegen die in der Begründung zutage tretende Auffassung soll an das Wort Freuds[1] erinnert werden: „Die psychoanalytische Auffassung widersetzt sich mit aller Entschiedenheit dem Versuche, die Homosexuellen als eine besonders geartete

1) Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Ges. Schriften, Bd. V, S. 18, Anm. 1. Siehe auch Ferenczi, Zur Nosologie der männlichen Homosexualität, in Bausteine zur Psychoanalyse I, 1927.

Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen." Die Verfasser des Gegenentwurfs halten an der hier bekämpften Auffassung der Homosexualität als einer konstitutionellen Eigenheit fest. Für das Strafrecht bleibt sich dies wohl gleich. Da aber der Gegenentwurf auch dazu bestimmt ist, die Gesetzgeber über ihnen unbekannte Materien aufzuklären, so ist eine Richtigstellung dieser Auffassung dahin notwendig, daß die Homosexualität, so wie jede Perversion auf die Fixierung an eine frühere infantile Phase der Sexualentwicklung infolge akzidenteller Momente zurückzuführen ist.[1] Die unrichtige Auffassung des Gegenentwurfs scheint auch dahin zu führen, daß dieser in Tatsächlichem irrt; wenn gesagt wird, „daß die *pedicatio* im homosexuellen Verkehr so selten ist wie im mann-weiblichen (S. 35)", scheint uns das ein schwerer Irrtum, der die Bedeutung der analen Fixierung für die Homosexualität und für die Sexualität überhaupt übersieht und wohl einer unbewußten Abwehr dieser Erkenntnis entspringt.

Daß der Gegenentwurf, der von durchaus aufgeklärtem und fortschrittlichem Geiste getragen ist, trotz Abmilderung des Amtlichen Entwurfs an einer Bestrafung des Beischlafs mit Verwandten in absteigender Linie (Gefängnis bis zu zwei Jahren § 290 A. E.) festhält, erscheint uns unverständlich. Die Begründung, „es dürfe kein Mittel unbenützt bleiben, um jugendliche Menschen und in gewissen Fällen auch Erwachsene vor dem Mißbrauch zu schützen, den autoritative Persönlichkeiten, also vor allem die Eltern, mit ihrer Autorität zu treiben imstande sind", ist unhaltbar, denn dafür würde die Strafdrohung wegen Nötigung zu geschlechtlichen Handlungen (§ 255 A. E.), gegen geschlechtliche Handlungen mit Kindern (§ 259 A. E.), gegen Verführung (§ 261 A. E.), eventuell eine analoge Anwendung des § 262 A. E. (Nötigung Abhängiger zu geschlechtlichen Handlungen) ausreichen. Keinesfalls bedarf es einer Bestrafung des Inzests an und für sich. Die Begründung führt selbst an, daß diese in einer ganzen Reihe von Ländern beschränkt oder abgeschafft wurde. Es ist durchaus wesentlich, daß dieses älteste Delikt straflos gelassen wird. Die Psychoanalyse hat gezeigt, welche überragende Rolle es im Seelenleben spielt und welche Strafsanktionen der psychische Mechanismus auf die bloß phantasierte Tat setzt. Die Strafsanktion des Gesetzes ist nur der reale Ausdruck dieses psychischen Vorgangs, der als ein der Realität nicht angepaßter Überbau einmal erkannt, nicht mehr in der sozialen Wirklichkeit wiederholt zu werden brauchte. Die Abschaffung der Strafdrohung kann dem Absterben dieses Delikts nur förderlich, die Beibehaltung infolge des dadurch befriedigten Strafbedürfnisses nur hinderlich sein. Auch gegen den Kannibalismus, ein weiteres Urdelikt, stellt das Gesetz keine Strafdrohung auf und trotzdem kommen Fälle von diesem fast nicht mehr vor.

Gerade weil der Gegenentwurf von tiefer Erkenntnis seiner Verfasser und von deren Willen zum Fortschritt zeugt, ist es bedauerlich, daß die Psychoanalyse in dessen Begründung gar keine Berücksichtigung gefunden hat.

Walter Weisskopf (Wien)

1) Siehe Freud und Ferenczi a. a. O.

Herzberg, Alexander: Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen. F. Meiner Verlag, Leipzig 1926.

Das Buch hat ohne Zweifel Vorzüge, die es empfehlenswert machen: Es ist einfach geschrieben, bringt schönes Material und führt das Thema aus großer Vielseitigkeit heraus zu einem gewinnend einfachen Schluß:

Das philosophische Denken nämlich diene: „1) als Ersatz des praktischen Handelns der Abfuhr unverwendeter Triebenergien; 2) es schafft an Stelle der rauhen und unbezwinglichen, daher unbefriedigenden Wirklichkeit eine schmerzfreie und beherrschbare, daher befriedigende Welt; 3) es führt auf einem Umweg zur realen Befriedigung mächtiger Interessen. Auf alle drei Weisen aber dient es der Erhaltung seelischer Gesundheit; sein Wert ist ein seelenhygienischer."

Zu diesen Schlüssen konnte man nun allerdings auch ohne Zuhilfenahme psychoanalytischer Begriffe gelangen. Es scheint das Schicksal unserer Wissenschaft zu sein, daß ihre Wortbegriffe oft gerade an den Stellen verschleiernd Verwendung finden, an denen der Psychoanalytiker selbst eine psychologisch tiefer schürfende Begründung des Tatbestandes wünschen möchte. Begriffe, wie „Sublimierung", „Libido", „Verdrängung" usw. lassen sich nun einmal nicht einfach „nach Freud" gebrauchen, sondern bedürfen jedesmal, wenn sie auf ein neues Gebiet angewendet werden, der bis ins letzte gehenden psychologischen Fundierung im gegebenen Material. Was kann z. B. Herzberg letzten Endes unter „Sublimierung" verstehen, — so muß sich der Analytiker fragen, — wenn er die „Hypothese vom Ursprung des Erkenntnistriebes aus sexueller Neugier, von der Entstehung des philosophischen Denkens aus der Verdrängung sexueller Impulse" als unhaltbar ablehnt?

So eilt er denn auch, nachdem er den Triebmechanismus in seinen rohesten Umrissen geschildert hat, bereits zur finalen Deutung, der Wert der Philosophie sei ein hygienischer. Von der, für das Verständnis der Philosophen so wichtigen Regression, von der homosexuellen Einstellung und ihrer Sublimierung erfahren wir nichts. Die prägenital determinierten Triebqualitäten werden nicht genetisch untersucht und fungieren als eidetische Begriffe. Auf diese Weise erfahren wir natürlich vom eigentlichen tragischen Konflikt des Philosophen und damit von seiner kulturhistorischen Bedeutung nichts. Er erfindet eben aus der Not eigener Gehemmtheit heraus eine Sicherung, ein Ventil: seine Lehre. Diese teilt er den anderen mit und bewahrt diese und sich damit vor der Neurose. Die Bedeutung der Philosophie als Vorläufer eines neuen Realitätsaspekts, einer Verschiebung der Ökonomie der Realbeziehung wird durch das Buch nicht gefaßt.

Bally (Berlin)

Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik.

I. Jahrgang, Heft 2 (November 1926).

Die Meng-Schneidersche Zeitschrift setzt in ihrem zweiten Heft ihr Programm fort, durch allgemeinverständliche Beiträge das Interesse der Pädagogen für psychoanalytische Forschungen zu erwecken. Am meisten interessiert eine Arbeit von Jacoby: „Muß es Unmusikalische geben?", in der der Autor

in sehr einleuchtender Weise klarzumachen sucht, daß der „Unmusikalische" — wie auch der „Unkünstlerische" im allgemeinen — nicht an einem Mangel an Begabung (an Fähigkeiten) leidet, sondern an Hemmungen, die er aus unbewußten Motiven seinen Fähigkeiten entgegensetzt, ein Gesichtspunkt, den seinerzeit Bernfeld in einer kleinen Arbeit vertreten hat und den auch sonst psychoanalytische Erfahrung durchaus bestätigt. Auch Jacoby spricht aus Erfahrung (wenn auch nicht aus psychoanalytischer), wenn er sagt, „daß alle sogenannte Unbegabtheit ... Ursachen haben kann, die der Korrektur zugänglich sind". Daneben weckt die von Furrer mitgeteilte Analyse eines fünfzehnjährigen Mädchens Interesse, bei der es durch Aufdeckung des Ödipuskomplexes gelang, die ungemein trotzige, fast als *„moral insanity"* imponierende Patientin in ein sozial völlig angepaßtes junges Mädchen zu verwandeln. — Ein Kapitel aus dem demnächst erscheinenden Buche „Die Befreiung des Kindes" von Wittels wird abgedruckt, in dem die ursprüngliche Triebhaftigkeit des Kindes, die archaischere Natur alles Affektiven gegenüber allem Intellektuellen dargelegt wird. — Liertz (Homburg) beginnt eine Artikelserie „Über das Traumleben", die zwar durchaus auf Freudschem Standpunkt steht, aber es für nötig hält, aus Gründen der Gemeinverständlichkeit statt „assoziativ" „gedankenreihlich", statt „manifester Trauminhalt" „geoffenbarter Trauminhalt" und statt „Psychoanalyse" und „psychoanalytisch", „Seelenaufschließung" und „seelenaufschließend" zu sagen. — Meng begründet in einem „Gespräch mit einer Mutter" die Notwendigkeit, die Schlafzimmer der Eltern und Kinder zu trennen.

I. Jahrgang, Heft 3 (Dezember 1926).

Reich eröffnet eine Aufsatzreihe mit einer Arbeit über den „Erziehungszwang und seine Ursachen". Unter „Erziehungszwang" versteht er die Tatsache, daß Erzieher unter dem Einfluß irrationaler, ihrem eigenen Unbewußten entstammender Motive unnötige oder falsche Erziehungsmaßnahmen treffen, und er meint, daß unter allen überhaupt vorgenommenen Erziehungsmaßnahmen solche unbewußt determinierte einen sehr großen Prozentsatz ausmachen. Ein Beispiel zeigt, wie eine kindliche Trotzreaktion durch das Benehmen der Mutter, die eine feindselige Regung gegen ihren Gatten verdrängen wollte, unbewußt provoziert worden war. „Erziehen" heißt „Versagungen setzen" — und das dem Lustprinzip unterstellte Kind kann Versagungen nur akzeptieren, wenn es objektlibidinöse Kompensationen erhält. Unter dem Zwange unbewußter Motive setzen Eltern häufig unnötige Versagungen und die nötigen auf unrichtige Weise, ohne Gelegenheit zur Kompensation; sie nennen „krankhaft" oder „ungehörig", was am Benehmen des Kindes ihnen subjektiv unangenehm ist. Zahlreiche Möglichkeiten unbewußter „Erziehungsmotivierungen" aus der Praxis werden erörtert. Sie bringen Reich zur Ansicht, daß größtmögliche Enthaltsamkeit in Erziehungsmaßnahmen überhaupt anzuraten sei. — Allerdings wird es sehr schwierig sein, hier die Grenzen zu ziehen, und die Ansichten darüber, welche Versagungen noch „nötig" sind, werden sicher sehr differieren. Ein Beispiel für diese Schwierigkeit aus Reich selbst: Einmal meint er: „Daß man einem Kinde nicht nachgibt, das ... die Mahlzeiten nicht regelmäßig einnehmen

will, gehört zu den notwendigen Versagungen"; dann wieder erzählt er mißbilligend: „Der Vater einer Patientin hatte diese immer zum Essen gezwungen, als sie die übliche neurotische Eßstörung der Kinder hatte." Allerdings war dieser Vater dabei so brutal zu Werke gegangen, daß er das Kind sogar zwang, das Erbrochene wieder zu essen.

Bezüglich der übrigen Beiträge steht dieses Heft ganz im Zeichen kleiner kasuistischer Mitteilungen, die die typischen unbewußten Phantasien der Kinder sehr deutlich demonstrieren: Baudouin erzählt von zwei unter der Herrschaft des Kastrationskomplexes stehenden Kindern, Zulliger konnte den Haß eines Mädchens gegen eine neue Mitschülerin durch Analyse der Eifersucht auf ein noch ungeborenes Geschwisterchen zum Schwinden bringen, Schneider erzählt von einem kleinen Mädchen, das aus Naschhaftigkeit den Vater nach Amerika wegwünschte, und „eine Mutter" beobachtete selten unentstellte Äußerungen des Ödipuskomplexes eines kleinen Jungen. — Endlich bringt Hermann noch ein Referat über die Beiträge der Psychoanalyse zur Begabungsforschung.

I. Jahrgang, Heft 4 (Januar 1927).

Eine Arbeit von Giese über „Psychoanalyse im Fabriksbetriebe" weist nach, an wie vielen Stellen des industriellen Betriebes unbewußte Motive wirksam sind, die durch Rationalisierungen verschleiert werden. Bei der Propaganda der Psychotechnik, der Eignungsprüfungen, der Fähigkeitsschulungen werden „unbewußte Tatbestände" (grob egoistische Profitinteressen u. dgl.) „durch die Ethisierung, wie sie werkpolitisch durch Schlagworte ermöglicht ward", „verdunkelt". Am deutlichsten ist aber das Wirken „unbewußter und nur durch Psychoanalyse klar erkennbarer Zusammenhänge" im Gebiete der Lohnpolitik — und zwar sowohl beim Arbeitgeber als auch beim Arbeitnehmer.

Die Fortsetzung der Arbeit von Jacoby (siehe Heft 2) zeigt nochmals überzeugend, daß „Unmusikalische" an Hemmungen, nicht an Fähigkeitsmangel leiden, und erzählt mehr vom praktisch-pädagogischen Wirken des Autors. Der Nachweis des Vorhandenseins musikalischen Empfindens gelinge bei jedem Menschen; die Hemmungen der Unmusikalischen hält Jacoby sogar für „verhältnismäßig leicht überwindbar" durch Aufdeckung ihres Vorhandenseins und nachfolgender richtiger musikalischer Schulung, die nicht „die reproduktive Beherrschung des Stoffes der Kunstmusik", sondern „die Klangbeziehungen, das Vergleichen von Spannungszuständen und Ruhe" in den Mittelpunkt stellt.— Leider bleibt Jacoby an den Stellen ganz an der Oberfläche, an denen er die Natur der psychischen Hemmungen des Musikempfindens untersucht; er sieht mit Adler in der „Entmutigung" die Hauptursache, in Minderwertigkeitsgefühlen, in Selbständigkeit unterbindender Erziehung u. dgl. Die Betonung des Umstandes, daß zwischen Musikalität und Sexualität Beziehungen bestehen, hilft doch nicht über den Eindruck hinweg, daß Jacoby die Bedeutung der infantilen Sexualität noch nicht im vollen Umfang würdigt.

Außerdem enthält dieses Heft den zweiten Teil des „Traum"artikels von Liertz (siehe Heft 2), und ein zweites „Gespräch mit einer Mutter" von Meng, das über die kindliche Amnesie und Verwandtes handelt.

I. Jahrgang, Heft 5 (Februar 1927).

Anläßlich des hundertjährigen Todestages Pestalozzis ist diese Nummer dem großen Pädagogen gewidmet. Der Einleitungsartikel von Schneider weist darauf hin, wie viele von den Idealen Pestalozzis heute noch unerfüllt ihrer Realisierung harren; die nationalökonomische Lehre von Silvio Gesell und die Psychoanalyse Freuds hält Schneider für die beiden kulturellen Bewegungen, die zu dieser Realisierung helfen werden. — Eine sehr lesenswerte Untersuchung von Bernfeld zeigt mit psychoanalytischen Überlegungen an Hand von Pestalozzis Leben, wie Pestalozzi einerseits vom steten Drang nach Erfüllung seiner pädagogischen Ideale — an sich modifizierte Rettungstagträumereien über ideale Kindheit, die sich erst nach Enttäuschungen im „großen Leben" einstellten — erfüllt war, aber aus inneren unbewußten Gründen bei den Versuchen hiezu jedesmal Schiffbruch litt; wie er andererseits viel Gewicht legte auf die Didaktik, die von der Persönlichkeit des Erziehers losgelöste Methode, weil er sich so vor Durchbrüchen der lebendigen unbewußten Wünsche schützen mußte. Immer mehr wandte er sich von der Lebendigkeit zur Didaktik, die das Festhalten an der Pädagogik mit der Verhinderung jeder Annäherung, die an direkte verdrängte Triebziele rühren könnte, vereinte. Die Didaktik aber konnte weder objektiv die lebendige Persönlichkeit ersetzen noch subjektiv befriedigen. „Sie ist ein Irrtum." — Der Ausweg aus dem Dilemma Pestalozzis liege, meint Bernfeld, in einer Organisierung der Masse, in einer Schule von der Art der freien Schulgemeinde, die „Vereinigung und Distanz (Triebbefriedigung und Zielablenkung) zugleich erzeugt".

Baudouin meint, daß Tolstoi, der häufig sich sehr kritisch über Fröbelsche und verwandte, letzten Endes Pestalozzische, Gedanken geäußert hat, in Wahrheit innerlich doch Pestalozzi sehr verwandt sei. Beide wurzeln in Rousseau. Tolstoi hat nicht Pestalozzis Geist kennen gelernt, sondern nur dessen scholastische Erstarrung bei seinen Nachfolgern.

Hofmann zeigt, an wie vielen Stellen Pestalozzi schon Freudschen Gedankengängen nahegekommen war. Er betonte stets die Bedeutung der frühen Kinderzeit, hielt die Mutterliebe für unersetzbar, sah aber auch die Gefahr der Fixierung. In „Lienhard und Gertrud" „bringen" die Erzieher dem Schüler, „was er tausendmal vergessen, wieder zu Sinn", der Knecht Jost in „Christoph und Else" beschreibt die Verdrängung; die Geschichte vom „Schneidertraum" wurde in dieser Zeitschrift bereits zitiert.

Es folgen kurze ausgewählte Kapitel aus Pestalozzi selbst.

Nelly Wolffheim bespricht einige typische „Elternfehler", die Folgen der verbreitetsten „Komplexe" der Eltern sind.

I. Jahrgang, Heft 6 (März 1927).

Sehr hübsche Beispiele für das Walten von „Geständnisangst und Geständniszwang bei Kindern" bringt Zulliger. Seine „freien Aufsätze" sind ein ganz ausgezeichnetes Material für den Jugendpsychologen. Die theoretischen Bemerkungen bedürfen, wie Zulliger selbst betont, noch mancher Klärungen, um

die Beziehungen von Triebäußerung und Triebabwehr, Triebabwehr und Gewissen, Strafangst und Strafbedürfnis, Strafe und Geständnis wirklich zu durchschauen. — Schneider stellt der „sachlichen", d. h. wirklich nur vom Erziehungsziel geleiteten Erziehung die „unsachliche" gegenüber, die durch unbewußte Motive des Erziehers bestimmt ist, und gibt ein Beispiel für die letztere aus seiner analytischen Praxis. Sehr bemerkenswert ist eine anonym („von einer Mutter") mitgeteilte Beobachtung über die Wirkung der Urszene bei einem eineinhalbjährigen Mädchen, die die von Freud durch Rückschluß aus der Analyse am Erwachsenen gewonnenen Erkenntnisse über die Wirkung der Belauschung des elterlichen Geschlechtsverkehrs auch auf ganz kleine Kinder durch direkte Beobachtung am kleinen Kinde bestätigt. Reik referiert über die Beziehungen von Psychoanalyse und Mythenforschung, Hackländer über die Wiener Diskussion über den Schülerselbstmord.

I. Jahrgang, Heft 7—9 (Sonderheft: Sexuelle Aufklärung).

In diesem Professor Freud gewidmeten Sonderheft werden die komplizierten und viel umstrittenen Fragen der „sexuellen Aufklärung" von zahlreichen Autoren behandelt, deren Ansichten im Detail oft recht weit auseinandergehen, die aber doch allesamt im wesentlichen übereinstimmen. Die Beiträge atmen mit voller Selbstverständlichkeit den Geist der alten kleinen Freudschen Arbeit über „sexuelle Aufklärung", der damals noch revolutionär war. Die fortschreitende psychoanalytische Forschung konnte allerdings den damaligen Gedankengängen Freuds — das ethisch wie neurosen-prophylaktisch Wünschenswerteste sei eine natürliche Offenheit den Kindern gegenüber, die Beantwortung aller Fragen, sobald sie gestellt werden, also schon im vorschulpflichtigen Alter — zwei wenig erfreuliche Erfahrungen zusetzen: Erstens die, daß Kinder häufig die ihnen dargebotene Aufklärung nicht akzeptieren, sie zu verdrängen suchen, ihre infantilen Theorien der Wahrheit vorziehen. Die Ursachen für solches überraschende Verhalten der Kinder sind psychoanalytisch heute bereits wiederholt untersucht worden. Im vorliegenden Hefte werden als typische Ursachen erwähnt: *1)* Der Kastrationskomplex: Die Anerkennung der Wahrheit bedeutete die Anerkennung der Vagina und damit der Penislosigkeit, an die das Kind nicht glauben will. Hitschmann betont diesen Umstand in seinem Beitrage besonders, erhofft sich aber seltsamerweise Besserung durch Reform „der Gesundheitslehre des Lyzeums und der Mittelschule", also bei über zehn Jahre alten Kindern. *2)* Abneigung gegen die Möglichkeit der Geburt weiterer Geschwister, ein Umstand, den besonders Bernfeld betont. *3)* Gebärneid der Knaben. (Ebenfalls Bernfeld.) *4)* Unbewußter Haß gegen den Vater, von dem das Kind nicht will, daß er irgendeinen Anteil an der Entstehung der eigenen Person haben soll, also Eifersucht (Landauer). *5)* Besonders Landauer betont auch, daß man hier die Onanieverbote nicht unterschätzen darf, die alles Genitale „tabu" machen, besonders in Verbindung mit der Idealisierung der Eltern, die die Vorstellung ausschließt, diese Idealpersonen könnten so etwas „Tierisches" tun.

Die zweite wichtige Erfahrung ist die Erkenntnis, daß die eigentliche „Aufklärung", die dem Intellekt tatsächliches Wissen vermittelt, gar nicht so wichtig

ist. Ihre Hervorhebung, das ihr in der pädagogischen Literatur zugewandte Interesse, findet nicht in der sachlichen Bedeutung des Problems, sondern im Unbewußten der Pädagogen seine Erklärung. „Indem man eifrig für sexuelle Aufklärung eintritt, . . . kann man alles übrige lassen, wie es ist. Alles übrige: Die eigene Stellung zur Sexualität, die ‚Komplexe' des eigenen Unbewußten . . ." (Bernfeld); auch Friedjung betont, daß sich hinter „sittlichen Bedenken" der Erzieher „blinzelndes Behagen", d. h. die Rücksicht auf die eigene Bequemlichkeit verbirgt. — Mancher Beitrag nimmt allerdings noch ganz den Standpunkt des die Aufklärung überschätzenden ethisch eingestellten Pädagogen ein, so Liertz, dem es Selbstverständlichkeit ist, daß die „Reinhaltung des Geschlechtslebens", das „Sichbewahren für den zukünftigen Ehegatten" das Ziel ist, in dem „beide Geschlechter unterwiesen" werden müssen, wobei er wieder in störender Weise statt von „Psychoanalyse" von „Seelenaufschließung" redet und die Sublimierungslehre „Erhöhungslehre aufschließender Seelenforschung" nennt. Und tatsächlich darf die Reduzierung der Bedeutung der Aufklärung auf das richtige Maß auch nicht zu ihrer Unterschätzung verführen: „Die Erleichterung der intellektuellen Konflikte ist Nutzen genug, den die Aufklärung leistet." Und: „Sie schädigt nicht, während die Methode . . . die Kinder zu belügen, oft einen sicheren Schaden herbeiführt." (Beides Bernfeld.)

Darin sind sich alle Autoren einig, daß das, was wichtiger ist als die „Aufklärung" des Intellekts, das Gesamtverhalten der Erzieher der Tatsache der infantilen Sexualität gegenüber ist. Besonders Meng hat dies in knapper und einleuchtender Formulierung betont. Auch Wolffheim legt dar, wie die entscheidenden Momente für die Beziehungen (und Mißverständnisse) zwischen Eltern und Kindern im Unbewußten gelegen sind.

Besonders eindrucksvoll als Beispiel für den Ursprung der pädagogischen Schwierigkeiten im Unbewußten der Pädagogen ist die Arbeit von Reich über die kindliche Onanie: Das Verhalten der Erwachsenen der infantilen Onanie gegenüber ist ein Beweis dafür, daß die kindlichen Triebäußerungen eine Gefahr für die Aufrechterhaltung der Sexualverdrängung der Erwachsenen bedeuten, und daß dieser Umstand und nicht die Rücksicht auf das Wohl der Kinder die Erziehungsmaßnahmen der Erwachsenen determiniert. — Eine Übersicht über die Ergebnisse psychoanalytischer Forschung über die infantile Onanie (sie ist normaler Ausdruck der phallischen Stufe, nicht ihr Vorhandensein, ihr Fehlen ist pathologisch), zeigt die Unzweckmäßigkeit der üblichen pädagogischen Eingriffe: Die Onanieverbote tabuieren die Exekutive der Erregung, aber gleichzeitig steigern die Eltern durch ihr eigenes Benehmen fortwährend die Erregung der Kinder, sei es durch direkt erregende Spiele, sei es durch Verbote, die im Kinde Angst und damit „Angstlust" erzeugen. Später, da das Kind in unbewußter Identifizierung mit einem der Eltern onaniert, verschiebt sich noch das der begleitenden Ödipusphantasie geltende Schuldgefühl auf die Betätigung der Onanie. Angst und Trotz, die die heutige Erziehung im Kinde weckt, unterdrücken nicht die Onanie, sondern steigern sie oft, komplizieren sie aber stets, indem sie das Kind zwingen, geheim zu onanieren, und dadurch zu den bekannten und berüchtigten Gewissenskonflikten mit ihren Gefahren führen. Ein Beispiel (Analyse

einer Mutter, die unbewußt ihren kleinen Sohn zu onanieren wünschte) zeigt, wie elterliche Onanieverbote durch die eigene Onanieangst der Eltern entstehen, die ihrerseits aus der Nachwirkung der Onanieverbote der früheren Generation und aus dem Schuldgefühl des Ödipuskomplexes stammen. Reich untersucht dann noch die geringen realen Gefahren der Onanie, meint, daß die infantile Onanieperiode wahrscheinlich spontan vorübergeht, und daß „das Experiment des Gewährenlassens nicht unversucht bleiben darf".

Wertvoll sind natürlich die Beiträge, die Einzelmaterial aus analytischer oder analytisch-pädagogischer Erfahrung mitteilen; diese Beiträge sagen zwar dem Psychoanalytiker wenig Neues, sind aber für die meisten Leser der Zeitschrift die belangvollsten. Sie sind um so mehr zu begrüßen als in der analytischen Fachliteratur noch immer viel zu wenig Krankengeschichten — und noch weniger Kinderkrankengeschichten mitgeteilt sind. Hier ist an erster Stelle der Beitrag Zulligers zu nennen, der sein Material, das fast keines Kommentars bedarf, in einprägsamer und überzeugender Weise auseinandersetzt. Ein Fall von Schneider (Bettnässen bei einem kleinen Mädchen), dessen Analyse ausführlich mitgeteilt wird, zeigte deutlich, daß die Sexualforschung nicht um ihrer selbst willen betrieben wurde, sondern im Dienste der unbewußten Angst um weitere Geschwister und des unbewußten Wunsches stand, selbst ein Kind zu bekommen. Bei einem Fall von Landauer (Vergiftungsangst eines kleinen Mädchens) stand die Aufklärung — dieser Begriff weit genug genommen — im Mittelpunkt der Neurose, ein Fall von Hollós zeigt, daß der Kampf mit den eigenen sexuellen Trieben die kindliche Schlaflosigkeit verursacht; Graber versucht an Hand eines Falles den Nachweis, daß die Entwicklung der Sexualneugierde einen typischen Verlauf habe, der in Phylo- und Ontogenese der gleiche sei: Erst interessiert das Geburtsproblem, wobei die typische Folge, in der die Theorien in der kindlichen Psyche auftreten, die folgende sein soll: Die Kinder kommen *1)* vom lieben Gott, *2)* vom Storch, *3)* aus dem Gebüsch, *4)* aus der Mutter, *a)* aus der Brust, *b)* dem Mund, *c)* dem Anus, *d)* dem Nabel, *e)* der Vagina. — Später erst interessiert das Zeugungsproblem, wobei die Frau erst als hermaphroditisch aufgefaßt wird und dann erst Theorien über orale, anale usw. Zeugung auftauchen. — Die Frage, ob die Liebe-Gott- und die Storch-Theorie nicht genetisch jünger sind als die Muttertheorien und erst deren Verdrängung ihre Entstehung verdanken, wäre hier wohl aufzuwerfen.

Einige anonym erschienene Beiträge verdienen ebenfalls Interesse: Eine Kindergärtnerin beobachtete außerordentlich drastische, grob-genitale Spielereien der Kinder, die als Beweise für die Existenz der infantilen Sexualität wohl unwiderleglich sind. — In einem Fall von Pavor nocturnus ist der Zusammenhang der Erkrankung mit einer Koitusbelauschung eklatant. — Eine Mutter erzählt über „Gespräche", die sie mit ihrem Jungen geführt hat, und die wirklich ein außerordentliches Vertrauensverhältnis zwischen Mutter und Sohn offenbaren.

Diese Zusammenstellung der Ansichten verschiedener Analytiker über die wichtigsten sexualpädagogischen Fragen ist eine wertvolle Bereicherung der psychoanalytischen Literatur.

I. Jahrgang, Heft 10 (Juli 1927):

Pfister fordert die Errichtung von Schülerberatungsstellen, die, unabhängig von Schule und Elternhaus, Jugendlichen in seelischen Nöten rat- und womöglich auch tatkräftig beistehen. Er könnte sich bei seiner Forderung auch auf das wiederholt aus Jugendkreisen geäußerte Bedürfnis nach einer derartigen Institution berufen, dessen Intensität ja auch an verschiedenen Stellen der Jugendbewegung zu Selbsthilfeversuchen geführt hat. Fordert Pfister für solche Berater psychoanalytisches Wissen, so wird ihm gewiß auch jedermann beipflichten, wir fürchten nur, daß eine in solchem Rahmen mögliche „Beratung" in den meisten Fällen nicht allzuviel Hilfe wird leisten können. — Während im vorigen Hefte der Zeitschrift die meisten Autoren sich gegen „Massenaufklärung" in der Schule ausgesprochen haben, versucht Frau Gravelsin zu zeigen, „wie unter Umständen eine solche Aufklärung gelingen kann". Ihre Arbeit erscheint aber eher geeignet, alle Bedenken gegen solche „Aufklärung" zu wecken, besonders wenn sie so feierlich, von oben herab, unvollständig und eigentlich — unaufrichtig gegeben wird. — Auch der kleine Aufsatz von Hackländer: „Zur Psychologie des Dichters" ist nicht sehr befriedigend; die Leser dieser Zeitschrift dürfen wohl schon eine tiefergreifende Behandlung dieses Themas fordern. — Dagegen sind die kleinen kasuistischen Beiträge auch diesesmal sehr erfreulich. Stern bringt unverhohlene Ödipusaussprüche eines kleinen Mädchens, Frau Hollós und ein anonymer Autor Beiträge zum nachträglichen Vergessen der richtig erteilten Aufklärung. — Den Schluß des Heftes bildet ein Aufsatz von Petersen, der, im Gegensatz zu Bernfeld, eine ausdrückliche Bekämpfung der sogenannten Schmutz- und Schundliteratur für nötig und das Verabreichen von Poperts „Hellmut Harringa" oder Jostens „Der Stärkste" an Jugendliche für die geeignetste Maßnahme dazu hält!

I. Jahrgang, Heft 11—12 (September 1927).

In einer lesenswerten und auch für manche Psychoanalytiker sehr beherzigenswerten Arbeit setzt Bernfeld auseinander, daß nicht nur die Wertbegriffe „sittlich", „unsittlich" u. dgl., sondern auch die „medizinischen" Begriffe „normal", „neurotisch", „psychopathisch" abhängig sind von sozialen Wertungen, vom wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Milieu, vom „sozialen Ort" des beurteilten Individuums. Bernfeld demonstriert diese Relativität an Hand einer der Realität entnommenen Erzählung von Alexandra Kollontay, die die verschiedene Einstellung dreier Generationen zu den Problemen des Liebeslebens aufzeigt. — Die Wertungen, die die Pädagogik braucht, kann sie gewiß nicht von der psychologischen Wissenschaft erhalten; und was „Sittenlosigkeit" genannt wird, ist — psychologisch gesehen — keineswegs immer sexuelle Hemmungslosigkeit, sondern kann ebenso wie ein hysterisches Symptom das Resultat einer mißglückten Triebunterdrückung sein. — Frau Tamm bespricht Schwierigkeiten mancher sonst intelligenter Kinder beim Lesen- und Schreibenlernen, die unter Umständen wie organische Alexien imponieren. Die Autorin meint, was jedem Psychoanalytiker einleuchten wird, daß es neben organischen Fällen

auch solche gibt, bei denen psychische Hemmungen mitwirken oder allein wirksam sind. Die Lesefähigkeit kann wie eine musikalische oder zeichnerische Anlage durch Verdrängungen gehemmt sein; die Hemmung kann von visuellem, akustischem oder motorischem Typ sein. Handelt es sich um eine Hemmung der visuellen Wortvorstellungen, so wendet die Autorin eine Methode an, die sich bemüht, das visuelle Vorstellungsvermögen zu stärken. Stellt sich dabei Angst ein, so muß man die peinlichen Erinnerungen eruieren, die mit den geforderten Vorstellungen assoziiert sind. „Bei Fällen, die den Neurosen nahestehen, wäre eine Psychoanalyse wohl zu empfehlen. Ich habe jedoch bei Fällen mit Lesestörungen nie Gelegenheit gehabt, eine solche auszuführen." Vielleicht wären, hätten sich solche Gelegenheiten geboten, tiefergreifende Erfolge zu erzielen gewesen. — Schneider vollendet seinen in Heft 7—9 begonnenen Bericht über eine Kinderanalyse. Als Ursachen des Hauptsymptoms, Bettnässen, fanden sich: *1)* Konstitutionelle Verstärkung der Urethralerotik. *2)* Liebesverluste von seiten des Vaters, der in den Krieg mußte, und der Mutter, die ein zweites Kind bekam; Regression als Folge dieser Versagungen. *3)* Beobachtungen im elterlichen Schlafzimmer machten „nächtliches Aufstehen" angstbesetzt, so daß die Patientin sich weigerte, zur Harnentleerung aufzustehen. *4)* Identifizierung mit dem neugeborenen Brüderchen. *5)* Wunsch, selbst ein Kind („Urinkind") oder einen Penis („Urinpenis") zu bekommen. — Miß Chadwick publiziert ihren in London gehaltenen Vortrag über ihre Tätigkeit in einem Londoner Proletarierkindergarten. (Referat siehe diese Zeitschrift, Bd. XIII, S. 364.) — An Hand von zwei Fällen zeigt Boehm, daß kindliche „Unarten" nicht zu bestrafen sind, sondern zu verstehen; durch richtiges Verstehen z. B. einer unbewußten Abneigung gegen eine Schwangerschaft der Mutter können spätere Neurosen verhindert werden. — Behn-Eschenburg bespricht in einem Vortrag, den er vor Lehrern hielt, die kindliche Sexualneugierde und tritt für eine frühzeitige und wahrheitsgemäße Aufklärung ein. Dieser Vortrag wird illustriert durch einige „freie Aufsätze", die Zulliger zum Thema „Kindliche Sexualforschung" zur Verfügung stellte. — Es folgen noch einige interessante kasuistische Beiträge. Ein Zeremoniell nach einem Diebstahl erweist sich — nach einer weiteren Mitteilung von Zulliger — als Gegenreaktion gegen das schlechte Gewissen. — Fromm zeigt, wie in einem Falle eine zu strenge Reinlichkeitserziehung, in einem zweiten der Wahrheitsfanatismus der Mutter Ausgangspunkt einer Charakterfehlentwicklung geworden ist. — Helene Piutti erzählt von einem zehnjährigen Jungen, der eine Schwangerschaft der Mutter mit einer eigenen hysterischen Schwangerschaft beantwortete: Er bekam einen aufgetriebenen Bauch, Leibschmerzen, Erbrechen und verlor schließlich diese Symptome in einer „Explosion", einem Anfall, der mit allgemeinen Krämpfen und enormen Stuhl-, Gas- und Urinentleerungen einherging. — Analytisch weniger bedeutungsvoll sind die Beiträge von H. Müller, der von einem kleinen pädagogischen Kunstgriff berichtet, den er erfolgreich anwandte, als ein Kind sein kleines Geschwisterchen verleumdete, und von L. Schwarz, der eine kindliche Trotzreaktion als durch Eifersucht auf eine Schulkameradin bedingt erkannte.

II. Jahrgang, Heft 1 (Oktober 1927).

Dieses Heft behandelt vorwiegend das Thema „Kinderfehler". Über triebhaftes Stehlen bei Kindern spricht Frau Tamm. Drei Fälle von infantiler Kleptomanie konnten, nachdem alle nichtanalytischen pädagogischen Maßnahmen versagt hatten, mit Hilfe von Traumanalysen leicht verständlich gemacht und auch geheilt werden. — Ein Fall von Boehm war zum Stehlen gekommen durch das Sprichwort: „Wer lügt, der stiehlt auch." Der wesentliche Zwangsimpuls der kleinen Patientin (die erst in erwachsenem Alter analysiert wurde), war der, zu lügen. Die Patientin war bei Pflegeeltern aufgewachsen, die sie während der Kinderjahre angeblich für ihre wahren Eltern gehalten hatte. Die Analyse wies nach, daß die Patientin ihren leiblichen Vater gut gekannt, diese Kenntnis nur verdrängt hatte, und zwar zunächst, um den Pflegevater nicht zu kränken, in tieferer Schichte aber, wie die Analyse nachwies, aus Ödipusschuldgefühl. Sie mußte lügen, weil ihr ganzes Leben auf einer (nicht bewußten) Lüge aufgebaut war, nämlich auf der angeblichen Gleichgültigkeit ihrem leiblichen Vater gegenüber. Sie verübte kleine Lügen, um ihr schlechtes Gewissen wegen der verdrängten großen Lüge zu entlasten. — „Schulstreiche" erwiesen sich nach Schneider bei einem Knaben als Verwirklichung von auf die Eltern gerichteten Rachephantasien, nachdem der Junge vorher selbst von den Eltern gehänselt worden war. Sie waren „der erste Schritt von der passiven Lebenshaltung und dem Verträumtsein zu einer aktiven und bejahenden Lebenseinstellung". — Ein kleiner „Prahlhans" war nach Zulliger zu seinem Verhalten durch seinen „Familienroman" gezwungen; „seine häuslichen Verhältnisse drückten ihn dermaßen, daß er sich bei seinen geringen Schulleistungsfähigkeiten durch Prahlen ein innerliches Gleichgewicht schaffen mußte". (In dieser Arbeit ein bemerkenswertes Beispiel für eine Trotzreaktion auf einen Verdacht. Ein Kind sagt: „Wenn du glaubst, ich habe Birnen gestohlen, und es ist nicht wahr, dann stehle ich das nächstemal aber sicher!") — Der interessanteste Beitrag dieses Heftes stammt von Friedjung, der mitteilt, daß er bei einem Kinde von sechzehn Monaten zufällig einen ausgesprochenen Wäschefetischismus entdeckte. Das Kind hatte seit einigen Monaten, vielleicht seit der Entwöhnung, eine eigenartige Einschlafbedingung: „Man muß ihm einen von der Mutter abgelegten Strumpf oder solch ein Miederleibchen reichen. Diesen Gegenstand preßt er dann zwischen beide Hände, steckt den einen Daumen zum Ludeln in den Mund und schläft rasch ein." „Verweigerung ruft einen Zornanfall hervor."

Das Heft enthält dann noch einen Bericht von Meng über die „psychoanalytische Woche", die im August 1927 unter der Leitung von Meng und Schneider in Stuttgart stattgefunden hat. Es nahmen an ihr zweiundsiebzig Hörer, hauptsächlich aus pädagogischen Kreisen, teil; außer den Veranstaltern trugen Bernfeld, Landauer, Pfister und Zulliger vor. Die Woche war in jeder Beziehung ein voller Erfolg. Am Ende wünschte die Hörerschaft die Gründung einer „Arbeitsgemeinschaft der Hörer", ein — wie Meng sagt — sehr schwieriges Problem. Zunächst wurde beschlossen, daß die Hörer in der

Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik ihre Meinungen austauschen und entscheiden sollen, ob und in welchen Abständen solche Kurse wiederholt werden sollen.

II. Jahrgang, Heft 2 (November 1927).

Das Heft wird von einer kritischen Beleuchtung des Strafvollzuges durch Landauer eingeleitet. Strafrechtstheoretisch verurteilt Landauer vor allem das immer noch wirksame „Rachegefühl, das man schamhaft Vergeltungs- oder auch Abschreckungsprinzip nennt“, psychologisch-pädagogisch meint er, daß die Anerkennung des Unbewußten einen Wandel im Strafvollzug mit sich bringen müßte. Es gibt keinen Verbrecher, keinen „Gesellschaftskranken“, der kein Schuldgefühl hätte. Es müßte Sache einer richtigen „Führung“ sein, die in falsche Zusammenhänge verschobenen Schuldgefühle wieder zu gesellschaftsfördernden zu machen. — Fritz Kleist versucht am Fall eines jugendlichen Rückfallverbrechers die praktische Möglichkeit eines tieferen Verständnisses der Asozialen zu demonstrieren, bleibt dabei aber leider bei der Erkenntnis der „Entmutigung“ im Sinne von Adler stecken. — Einen außerordentlich interessanten Fall einer Frühneurose im zweiten Lebensjahre teilt Levy-Suhl mit: Ein kleines Mädchen erkrankt ganz plötzlich, während sie im Bette neben dem Vater liegt, an einer Angst vor der „Mieschekatze“. Es wird klar, daß das Angsttier den behaarten Körper des Vaters darstellt. Die nähere Anamnese ergibt, daß das Kind wahrscheinlich knapp vor Ausbruch der Angst einem Koitus seines Kindermädchens beigewohnt hatte. — An einem passiv-homosexuellen masochistischen Jungen zeigt Graber, daß seine Triebeinstellung aus einer Rückwendung starker aggressiver Tendenzen gegen das eigene Ich entstanden ist. — Bemerkenswerte kleine Beobachtungen teilen ferner mit Imre Hermann (ein Kind hält am Storchenmärchen mit der Begründung fest: „Wenn das Kind im Bauch wächst, warum habe ich dann keines?“), Martha Zulliger (Badehemmung eines kleinen Mädchens im Zusammenhang mit Kastrationsideen), Reik (Aussprüche eines Jungen über den lieben Gott), Mannheim (Allmacht der Gedanken: Ein dreijähriges Kind verlangt nach einem Gewitter vom Vater, er solle donnern und blitzen, und sagt dann auf einen eigenen Flatus: „Dann eben ich donnern“).

II. Jahrgang, Heft 3 (Dezember 1927).

Interessant sind in diesem Heft die Kinderbeobachtungen von Frau Spielrein (Reaktionen auf Versagungen, primitive feindselige Regungen und ihre Gefühlskompensationen, leicht verständliche Träume); daneben eine Arbeit von Landauer, die von einem scheinbar unentstellten Ödipustraum erzählt, dessen Analyse ergab, daß die scheinbaren Ödipusgedanken in Wahrheit aus dem vorbewußten Wissen stammten, und daß der Traum, dessen Fassade den Analytiker irreführen sollte, einen ganz anderen Sinn hatte, und eine von Frau Happel, die die Realität der Mutterleibssehnsucht am Beispiel eines Mannes erörtert, der, Zeitungsberichten zufolge, nach einer Liebesenttäuschung achtzehn Jahre lang in den Pariser Kanälen gelebt hatte.

Im übrigen ist das Heft, wie leider zum Teil auch schon die früheren dieser Zeitschrift, auf einem bedauerlich niedrigeren Niveau als der erste Jahrgang und für den Psychoanalytiker kaum belangvoll. Hitschmann verurteilt Überstrenge, Übergüte, übertriebene Einschüchterung und Unterlassung der sexuellen Aufklärung als gröbste Erziehungsfehler; Lehrer Kuendig (Bern) teilt nach einleitenden Ausführungen über Psychoanalyse und Schulbetrieb, in denen er sich zu den Zulligerschen Ansichten bekennt, Episoden aus dem Unterricht mit, die zum Teil mit Psychoanalyse nichts zu tun haben (z. B. das Stellen sexueller Fragen durch die Kinder), zum Teil in Traumanalysen vor dem Plenum der Klasse bestehen; A. Stern berichtet von einem *passagère* asozialen Kind in psychoanalytisch völlig unbefriedigender Weise (er verurteilt die Individualpsychologie ausdrücklich, scheint ihr aber dennoch noch recht nahezustehen); Wolffheim verspricht sich eine Besserung der heute so trostlosen Erziehungsverhältnisse durch eine „Elternerziehung"; Stein untersucht in einer kleinen Arbeit die Verwendung von Namen in der Bibel und kommt zum Resultat, daß die Benennungen „fortlaufend bestimmt" sind „durch die gemütliche Einstellung der Sprechenden gegenüber den Angesprochenen".

Fenichel (Berlin)

Zulliger, Hans: Gelöste Fesseln. Alwin Huhle, Dresden 1927.

Der Psychoanalytiker kennt die erfreuliche Arbeit Zulligers bereits aus seinen früheren Publikationen. Das vorliegende Buch stellt sie nochmals an Hand von zahlreichen Beispielen voraussetzungslos dar und man lernt seine Arbeitsmethoden bei der Lektüre neu und tiefer kennen. Das Buch ist für Lehrer ohne jede psychoanalytische Bildung gedacht und erscheint in einer pädagogischen Schriftenreihe „Künftige Ernten".

Zulliger benutzt bei seiner Tätigkeit als Lehrer in einem Vorort-Dorf von Bern seine tiefe und gründliche Kenntnis der Psychoanalyse — er spricht von einer „Fruchtbarmachung der Freudschen Lehren für die Volksschulpädagogik" — in zweifacher Hinsicht: Einmal, indem er sein Wissen um das unbewußte Seelenleben der Kinder bei seiner pädagogischen Arbeit — mag diese nun der Charakterbildung oder der Wissensvermittlung oder wem immer dienen — mitbenutzt, dann, indem er richtige kleine Psychoanalysen, Symptomanalysen macht, wenn Unarten, Eigenheiten, Fachhemmungen u. dgl. den Fortschritt eines Kindes hemmen, beides — wie er berichten kann — mit guten Erfolgen. Zulliger schätzt diese beiden Anwendungen der Psychoanalyse so hoch ein, daß er meint: „Die endgültige Auswirkung der Freudschen Lehren ist heute noch nicht überblickbar — möglicherweise nimmt jedoch die Pädagogik aus ihnen den wertvollsten Gewinn, nicht die Medizin" (S. 222).

Seine pädagogischen Ziele entnimmt Zulliger natürlich nicht der Psychoanalyse, — weder einer Naturwissenschaft noch einer therapeutischen Methode könnten solche Ziele entnommen werden, — doch scheint es, als ob Zulliger selbst sich nicht immer völlig klar darüber wäre, daß auch sein pädagogischer Gegner „psychoanalytisch" arbeiten könnte. Immerhin bespricht er ausdrücklich,

daß Psychoanalyse niemals etwa Pädagogik ersetzen könnte (S. 218). Man lernt diese pädagogischen Ziele hauptsächlich im Einleitungs- und Schlußkapitel kennen, wo sich Zulliger diesbezüglich auf Häberlin beruft. Er erhofft sich von der richtigen Erziehung in sehr optimistischer Weise eine ideale Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft und in die Kultur überhaupt. Man muß sich über diesen Optimismus, auch wenn man ihn nicht teilt, ebenso freuen, wie über die umfassende und herzliche Kinder- und Menschenliebe, die aus den Zeilen des ganzen Buches spricht (siehe z. B. das Kapitel „Schülerliebe", S. 156 ff.). Der Leser spürt die herzliche, einfache, offene Atmosphäre in Zulligers Schulstube und Zulliger selbst erkennt in dieser Atmosphäre die Voraussetzung für seine Erfolge (siehe z. B. S. 13 ff.).

Was die erste der beiden charakterisierten pädagogischen Anwendungsarten der Analyse betrifft, so wird sie in solcher Atmosphäre sicher gut gedeihen. In ihr ist die Garantie dafür geboten, daß das Wissen des Lehrers um das kindliche Triebleben nicht theoretisch und wirklichkeitsfremd bleibt, sondern daß hier im Lehrer den Kindern ein Mensch gegenübersteht, der endlich für ihre wahren Nöte Verständnis hat.

Die zweite Anwendungsart läßt sich nicht scharf von der eigentlichen therapeutischen Kinderanalyse trennen, obwohl Zulliger, übervorsichtig wie er ist, eine solche Trennung versucht (siehe z. B. S. 113). Diese Anwendung ist schon eigentliche Analyse. Zulliger hält mit ihr auch sehr zurück: „Ich halte es mit dem analytischen Vorgehen so wie die Frauen unseres Volkes mit der Chirurgie. Ich habe einen gewaltigen Respekt davor. Denn es könnten Operationen mißraten ..." (S. 127). Diese „kleine Analyse" wird aber, wie wohl auch Zulliger zu meinen scheint, wahrscheinlich nie von den großen Lehrermassen angewendet werden können, schon deshalb nicht, weil sie — wie Zulliger mit Recht betont — die vollendete eigene Analyse des Lehrers voraussetzt. Zulliger warnt auch die Leser des Buches wiederholt vor ihrer Anwendung, hält sie z. B. nur für erlaubt, „wenn jemand von Haus aus ein gut Stück intuitiver Einfühlungsfähigkeit besitzt, sich selber einer Psychoanalyse bei einem tüchtigen Schüler Freuds unterzogen hat, sich in jahrelangem Studium der psychoanalytischen Literatur bemächtigte und Gelegenheit hat, mit einem Psychoanalytiker oder einem Kreise von solchen in naher Verbindung zu stehen, denen er über seine Unternehmungen berichten und bei ihnen Rat holen kann" (S. 4). Auch an anderen Stellen gibt er eingehende Warnungen (z. B. S. 113), insbesondere vor Nachäffung: „Gehe jeder seinen eigenen Weg, gestalte er die Schule nach den Möglichkeiten und Besonderheiten seines eigenen Selbst" (S. 223). Daß aber ein Mensch vom Charakter und Verständnis Zulligers sie anwenden kann und darf, erscheint uns, abgesehen davon, daß es einer alten Forderung Freuds entspricht, durch dieses Buch selbst wieder vollauf gerechtfertigt. Zulligers Beispiele überzeugen, da sie nicht nur die Resultate, sondern auch den Einzelverlauf der kleinen Analysen genau wiedergeben (deshalb ist ihr Material auch so geeignet zur Demonstration des unbewußten Seelenlebens). Instruktiv ist z. B. die Zurückführung einer sich immer wiederholenden Zahlenverwechslung auf den unbewußten Geschwisterneid (S. 30 ff.), eines Hasses gegen

den Religionsunterricht auf den gegen den Vater (S. 34 ff.), von Schrifteigenheiten auf Sexualneugierde (S. 50 ff.) oder auf Ehrgeiz (S. 58 ff.), von Gesangstörungen auf den Penisneid (S. 61 ff.), der Lesewut eines Unehelichen auf seinen Wunsch, über seine Abstammung etwas zu erfahren (S. 62 ff.). Mehr in die Tiefe gehen die Analysen eines „Vielfraßes“ (S. 98 ff.) und einer „Schreckhaftigkeit beim Aufruf“ (S. 121 ff.) und die mehrerer Phobien (S. 99 ff.). Einige Beispiele, wie das vom „Mädchenstreit“ (S. 73 ff.), von der „Seekrankheit“ (S. 149 ff.) und vom kindlichen Gewissen (S. 162 ff.) sind schon vorher in der Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik publiziert und in dieser Zeitschrift bereits referiert worden. — Hilft die analytische Aussprache allein nicht, so versucht es Zulliger mit einer seinen analytischen Funden entsprechenden Änderung seines eigenen Verhaltens (auch die Gefahren der Übertragung werden an einem Beispiel demonstriert, S. 66 ff.) oder des Milieus des Kindes. Auch gelegentliche Mißerfolge werden offen zugegeben (S. 206 ff.).

Eine dritte Beziehung von Pädagogik und Psychoanalyse, auf die Zulliger reflektierend scheinbar am wenigsten Gewicht legt, wird vielleicht dem psychoanalytischen Leser am deutlichsten. Dem Lehrer steht eine Fülle von Material von einer anderen Art zur Verfügung als dem Psychoanalytiker, das, mit psychoanalytischen Augen gesehen, viele noch ungelöste Rätsel der Kinderpsychologie wird lösen helfen. Und schon allein des Materials wegen ist die Lektüre dieses „populären“ Buches auch jedem Psychoanalytiker zu empfehlen.

Fenichel (Berlin)

Bernfeld, Siegfried: Die Formen der Disziplin in Erziehungsanstalten. Zeitschrift für Kinderforschung, Band 33, Heft 5.

Die Tatsache, die der Autor dieser Arbeit einleitend erwähnt, daß eine erziehungswissenschaftliche Untersuchung über die Disziplin in Erziehungsanstalten bisher noch nicht vorliegt, ist geeignet, wieder einmal zu demonstrieren, wie wenig die praktische Erziehungstätigkeit (nach Bernfeld „Pädagogie“) mit Grundsätzen der Wissenschaft („Pädagogik“), wie sehr mit solchen des Affektes arbeitet. Soll eine solche Untersuchung erfolgreich sein, so setzt sie allerdings eine tiefe Kenntnis sowohl der soziologischen Fakten als auch der Kinder- und Jugendpsychologie — d. h. der Psychoanalyse — voraus, die nicht vielen pädagogischen Autoren so wie Bernfeld eigen sein dürften. Bernfeld geht so vor, daß er erst eine Deskription der heute üblichen Disziplinformen zu geben versucht, um dann erst die Frage nach ihren spezifischen Wirkungen zu stellen. Die Deskription verlangt wieder als Vorarbeit die deskriptive Untersuchung der Vorbilder, deren sich die Disziplinformen bedienen: der Ordnung im Haushalt (familielle), in der Kaserne (militärische), in der Republik (demrokratisch-bureaukratische), in der Fabrik (industrielle), in der Lernschule (didaktische Disziplinform). Alle diese Ordnungen werden soziologisch und psychologisch klar charakterisiert. In den Erziehungsanstalten gibt es fast nur verschiedene Kombinationen dieser Vorbilder, am häufigsten Mischungen der militärischen und der familiellen, eventuell auch der demokratischen Formen. Kompliziert wird der Sachverhalt

noch dadurch, daß in Erziehungsanstalten häufig Disziplinformen einer bestimmten Art unter der Fassade einer anderen Disziplinform angetroffen werden, z. B. stellt die Institution von Schlafsaalpräfekten, die unter dem Einfluß des Anstaltsleiters gewählt werden, eine Maßnahme der militärischen Disziplin unter demokratischer Fassade vor. Wie weit sind nun die verschiedenen Methoden rational zweckmäßig zur Erreichung bestimmter pädagogischer Ziele (die aufzustellen natürlich nicht Aufgabe der Erziehungswissenschaft sein kann)? Bernfeld hält diesbezüglich die Verantwortlichkeit des Anstaltsleiters gegenüber Behörden für sehr bedeutungsvoll: Die familielle Form ist z. B. nur bei kleinem Umfang der Anstalt möglich, die demokratische nur bei wohlwollenden Behörden; dagegen entsteht die militärische Disziplinform bei großer Zöglingszahl und Verantwortlichkeit des Leiters ganz von selbst, wenn sie nicht mit besonderer Sorgfalt vermieden wird. Sie ist für den Anstaltsleiter die rationalste Disziplinform, die er auch wegen der psychologischen Befriedigung, die sie seinem Narzißmus gewährt, vorziehen wird.

Der Wirkung nach kann die militärische Disziplin die Erzielung von Handlungen bewirken, also z. B. die pünktliche Einhaltung der Disziplinvorschriften selbst. Die Ordnung ist ja aber immer nur ein Teil der pädagogischen Aufgabe; auch erleben die Kinder eine solche Ordnung als ihnen zwangsmäßig aufgedrängt. Will gar der gleiche Leiter militärisch und familiell zugleich wirken, Befehlshaber und Vater in einer Person sein, so erhöht er damit noch den Willkürcharakter aller Maßnahmen. Die demokratische Disziplin garantiert keine Anstaltsordnung. Dafür entspricht sie einer dynamischen Auffassung des kindlichen beziehungsweise jugendlichen Seelenlebens; sie bietet Chancen, daß sich in den Zöglingen eine Gesinnung der Ordnung entwickle. Die familielle Disziplin wirkt am ehesten zur Erreichung der nicht rationalen pädagogischen Aufgaben. Am ehesten erzieht die demokratische Form zur heutigen Gesellschaft mit der Neigung zur Bejahung ihrer Entwicklungstendenz, die familielle zur heutigen Gesellschaft mit der Neigung zur Verneinung ihrer Entwicklungstendenz, die militärische an sich zu gar keiner Tendenz, die militaristische, d. h. die ideologisch verklärte militärische, zu nur von einigen Schichten gewünschten Tendenzen.

Fenichel (Berlin)

Bernfeld, Siegfried: Einige spekulative Bemerkungen über die psychologische Bewertung telepathischer Prozesse. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. 111, 1/2.

Das Wort „Telepathie" erinnert an Dinge wie „Okkultismus", Übersinnlichkeit, Mystik, so daß sich der redliche psychologische Forscher nicht gerne damit abgibt. Bernfeld versucht eine „Schutzhypothese", die die telepathischen Phänomene, vorausgesetzt, daß sie existieren, dem Psychologen dadurch verlockender machen soll, daß sie sie „entwertet", sie als nüchtern, diesseitig, nicht nur nicht als übermenschlich, sondern eher als untermenschlich erweist.

Telepathie ist ein Phänomen des Empfängers, nicht des Senders. Ihre Erscheinungen gehören in das Gebiet der Wahrnehmungslehre, denn sie vermitteln

dem Empfänger Kenntnisse über die Außenwelt. Die telepathischen, beziehungsweise die ihnen nahestehenden intuitiven Wahrnehmungen werden uns in der gleichen Weise bewußt wie Abkömmlinge des Verdrängten, sie sind im Grunde innere Wahrnehmungen, das Ich wird sich eines Vorgangs im Es bewußt. Handelt es sich nun um richtige Erkenntnisse über die Außenwelt (und das wird ja vorausgesetzt), so muß dieser Selbstwahrnehmung eine direkte äußere Wahrnehmung des Es vorausgegangen sein, an der das Ich nicht beteiligt war. Telepathische Wahrnehmungen „sind direkte Wahrnehmungen des Es". Als solche sind sie „primitiver, ursprünglicher und allgemeiner" als gewöhnliche Wahrnehmungen, spielen in der Welt der Kinder, Säuglinge und vermutlich Tiere eine große Rolle und sind beim Erwachsenen atavistisch, regressiv. Wir würden etwa sagen, die telepathischen Es-Wahrnehmungen verhalten sich zu eigentlichen Ich-Wahrnehmungen wie die allgemeine Irritabilität aller organischen Substanz zur Irritabilität der Nervenfaser. Fenichel (Berlin)

Kaplan, Leo: Das Problem der Magie und die Psychoanalyse. Eine ethnopsychologische und psychoanalytische Untersuchung. Heidelberg, Merlin-Verlag.

Kaplan gibt in diesem Buche eine deskriptive und theoretische Darstellung des Gesamtgebietes der Magie, die den Psychoanalytiker aus zwei Gründen besonders interessieren muß: Erstens weil er in systematischer Weise über ein Erscheinungsgebiet unterrichtet wird, dessen Kenntnis erst das Verständnis vieler neurotischer Erscheinungen ermöglicht, zweitens, weil die theoretischen Auffassungen des Autors auf psychoanalytischen Lehren fußen. Sie versuchen — nach Darlegung der Unzulänglichkeit der voranalytischen Theorien über die Magie (S. 6 ff.) — Freuds Gedanken folgend das magische Denken aus der „Allmacht der Gedanken", aus dem Narzißmus der magisch Denkenden abzuleiten. Das magische Denken wird definiert als die Meinung, „das objektive Geschehen könne nach assoziativer Gesetzmäßigkeit vor sich gehen" (S. 4). Daß gerade der Narzißt „den Kosmos mit seiner Ichheit besetzt" und dadurch zu „Verwechslung von Subjektivität und Objektivität" (S. 9) gelangt, ist plausibel. Nur ist für das Zustandekommen der Magie nach Kaplan außer der narzißtischen Grundlage auch eine „magische Bereitschaft der Umwelt" nötig. Das heißt in einer Gesellschaft von Narzißten schreibt nicht nur jeder sich selbst Allmacht zu, sondern jeder hält auch jeden anderen für allmächtig: „Die drohende Gebärde des Feindes wurde als wirklicher Schlag empfunden, weil man sich dieselbe Macht zutraute, den Feind durch bloße Wut zu zerschmettern" (S. 24). Dadurch entwickelte sich die magische Empirie, die nicht allein mit Hilfe der Psychologie des Magiers verständlich gemacht werden kann, sondern nur durch Mitberücksichtigung der Psychologie des magisch Beeinflußten.

Diese Erklärungen gelten für alle Arten der Magie, die dem Leser an Hand eines zahlreichen interessanten ethnologischen, folkloristischen und auch neurotischen Materials vorgeführt werden. Imitative Magie, Wort- und Namensmagie, kontagiöse Magie und „Anfangszauber", negative und defensive (abwehrende)

Magie, Werkzeugmagie und „Organprojektion" (die ethnologische Parallele zum schizophrenen Beeinflussungsapparat nach Tausk) werden besprochen, die „Kraftstoffe" (Mana u. dgl.) der Primitiven und die Mesmersche Lehre vom tierischen Magnetismus mit der „Emanations"theorie der Magie in Zusammenhang gebracht, die Veränderungen, die diese magischen Gedanken später unter animistischem und religiösem Einfluß durchmachten, untersucht. Es ist für die Entstehung unseres „exakt realistischen" Denkens sehr charakteristisch, wie nahe die noch dem „Mana" nahestehende altindische Gottheit Rta unserem modernen Begriff „Naturgesetz" kommt (S. 56 f.). Immer wieder erstaunt man über die weitgehenden Analogien zwischen Magie und Zwangsneurose; z. B. erscheint die „defensive Magie" nach Kaplans Darstellung als identisch mit der Freudschen Triebabwehrart des „Ungeschehenmachens". Besonderes Interesse schenkt Kaplan den Zauberbedeutungen von Feuer (Sonne) und Wasser (Unterwelt), dadurch kommt er auch ausführlich auf die Problemkreise der magischen Tötung und der Wiedergeburt zu sprechen und auf die Wandlung dieser Gedanken in der Entwicklung von der Magie über den Animismus zur Religion. (Veränderungen der Auffassungen über das Opfer.) Dem Narzißmus entspricht es, daß die Körperfunktionen und ihre Produkte in der magischen Welt eine exzeptionelle Stellung einnehmen. Auch dieses Erscheinungsgebiet, das Róheim in seiner Arbeit „Das Selbst" (auf die sich Kaplan nicht bezieht) untersucht hat, wird — vielleicht weniger gründlich, aber übersichtlicher und für den Nichtfachmann leichter verständlich — dargestellt: Die Rolle von Sperma (Koitus, Fruchtbarkeitszauber), Kot, Speichel, Blut erklärt sich daraus, daß dem Narzißten alles, was sich im Innern des Menschen befindet oder von dort stammt, das gesamte Ich repräsentiert.

Der Schlußteil des Buches untersucht die Beziehungen von Magie und Animismus. Die mit „Ichheit" besetzten Exkrete sind die Vorläufer der animistischen „Seele". Das magische Tun ist älter als der Dämonenglaube, „aber das magische Denken kommt in seiner folgerichtigen Entwicklung zu der Weltanschauung des Animismus" (S. 110), nur ist diese Entwicklung nicht linear, sondern kompliziert. Wird der Allmachtsgedanke vom Ich in die Außenwelt, auf „Götter" projiziert, so entsteht die religiöse Weltanschauung. „Mystik" ist die Magie, die darauf hinzielt, Dämonen oder Götter zu beeinflussen. Sie arbeitet, wie ausführlich gezeigt wird, mit den gleichen Methoden wie die präanimistische Magie. Das Material der magischen Medizin inklusive der animistischen und religiösen Krankheitsauffassungen und ihr Wiederauftauchen in den modernen Erörterungen über Suggestion und Hellsehen werden noch in einigen Kapiteln behandelt. Für das allmähliche Schwinden der magischen Denkweise macht Kaplan mehrere Momente verantwortlich: Die Gefahren eines eventuellen Mißbrauchs der Magie (Ursache der Geheimlehren, der Mysterien), den Einfluß der Inzestscheu, die z. B. das Ackern seines magischen Gehalts entkleiden mußte, die Wirkung der Industrialisierung und schließlich die progressive Überwindung des Narzißmus in der psychologischen Entwicklung der Menschheit.

Es ist schade, daß dem Psychoanalytiker die Lektüre dieses interessanten Buches an einigen Stellen dadurch getrübt wird, daß der Autor, wenn er psychoanalytische Deutungen vornimmt, in bedauerlicher Weise an der Oberfläche bleibt.

So scheint vor allem die von Freud als für das magische Denken so charakteristisch hervorgehobene Ambivalenz zu kurz gekommen. So übersieht Kaplan bei einem Zwangsimpuls, der Mutter „nachträglich gehorsam" zu sein, weil sonst die Mutter stürbe, die gegen die Mutter gerichtete Feindseligkeit (S. 63), ebenso übersieht er die Ambivalenz bei Besprechung des Zwangslachens als Reaktion auf Todesnachrichten (S. 66). Auch weiß Kaplan nichts von der regressiven Psychogenese der „analen Kastrationsangst" (S. 99) und erkennt nicht die anale Note in der neurotischen bezw. magischen Spermaretention (S. 96). Auch der Ansicht, die Ödipustat sei als Konsequenz magischen Fruchtbarkeitszaubers aufzufassen (S. 172), wird der Psychoanalytiker nicht beipflichten können.

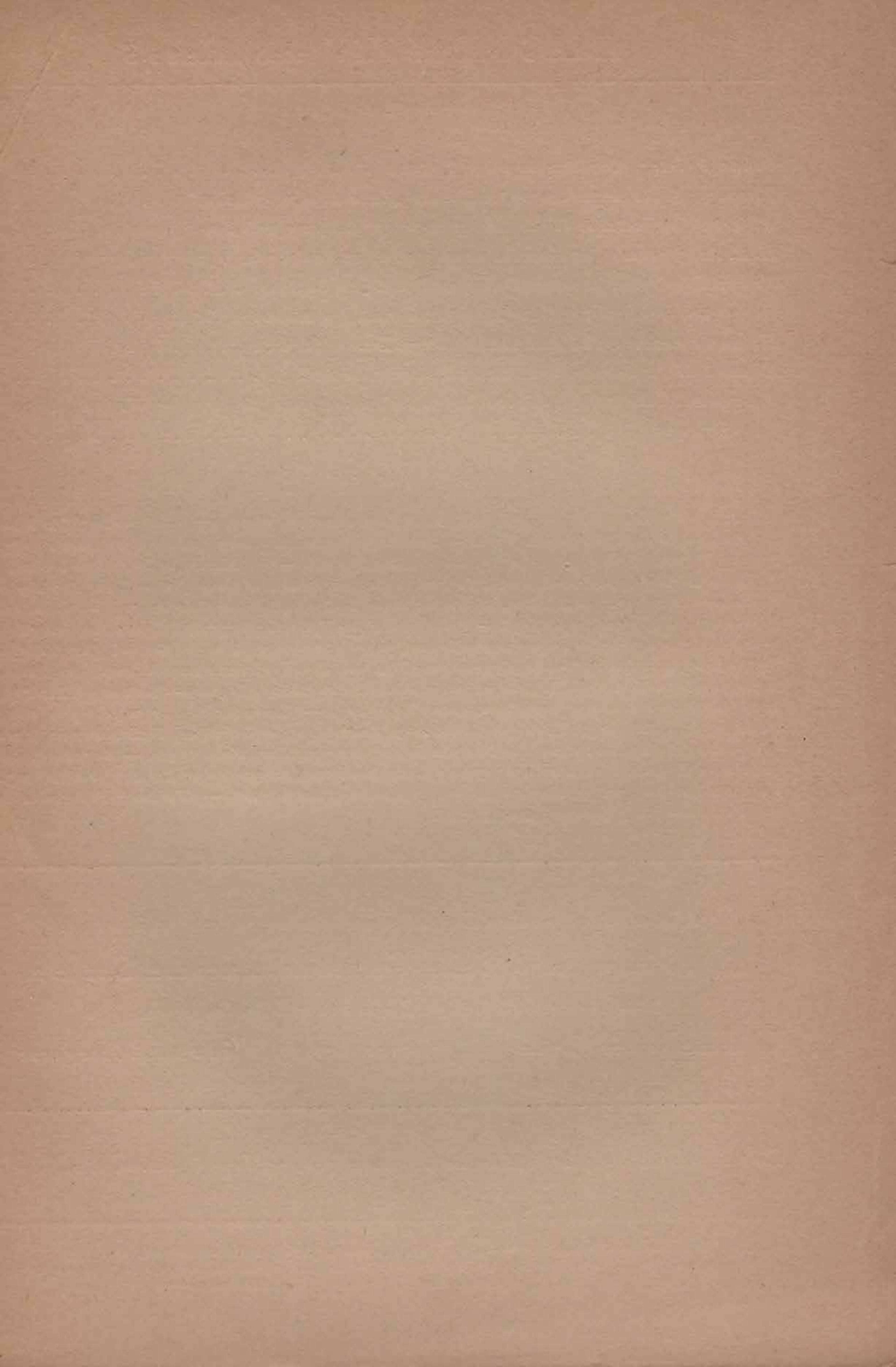
Trotzdem bleibt das Buch aber sehr empfehlenswert, besonders auch als Einführung für den Mediziner in ein Gebiet, über das er bei seiner Ausbildung nichts erfährt und dessen Kenntnis er doch in seiner Praxis sehr benötigt.

Fenichel (Berlin)

Weimer, D. Hermann: Fehlerbehandlung und Fehlerbewertung. Verlag Jul. Klinkhardt, Leipzig 1926.

Auf Grund seiner — an anderem Ort mitgeteilten — psychologischen Untersuchungen zur „Fehlerkunde", gibt Weimer eine ins einzelne gehende Anweisung für die pädagogische Behandlung der Fehler im Schulunterricht. Die „Gesinnung" dieser Fehlerbewertung ist innerhalb des bestehenden Rahmens: der Schule gewiß wünschenswert; die Einzelanweisungen entstammen einer offenbar umfangreichen Erfahrung. Der „Freudschen Verdrängung" wird ein winziges Plätzchen — aber immerhin — in der Psychologie des Fehlers eingeräumt. Wie fehlerhaft Organisation und Struktur der Schule als Ganzes ist, wird aus dieser Schrift aufs neue deutlich. Eine Konsequenz, die Weimer fernliegt. Er bescheidet sich mit der Reform der Verbesserung von Fehlern, die die Schüler machen, geht dabei aber doch ein wenig zu unbescheiden, meines Erachtens, ins Große; indem er eine Fehlerforschung, Fehlerkunde inauguriert, den „Versuch, ein Schrifttum der Fehlerbekämpfung zu begründen" unternimmt. Nicht etwa die Geringfügigkeit des Gegenstandes seiner Forschung, wogegen sich Weimer mit Recht verteidigt, ergibt die leicht-komische Wirkung solcher Formulierungen, sondern der Widerspruch zwischen dem Aufwand an Wissenschaft und der Relevanz ihres Objektes. Ein Schicksal, das alle didaktischen Bemühungen, aus der psychoanalytischen Perspektive gesehen, leicht erfahren.

Bernfeld (Berlin)



IMAGO, Band XIV (1928), Heft 2/3

(Ausgegeben Ende August 1928)

REFERATE

Alle redaktionellen Zuschriften und Sendungen bitte zu richten an:

Dr. Sándor Radó, Berlin-Grunewald, Ilmenauer Straße 2,

alle geschäftlichen Zuschriften und Sendungen an:

Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien I, Börsegasse 11

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H., Wien I, Börsegasse 11
Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortl. für die Redaktion: Dr. Paul Federn, Wien I, Riemergasse 1
Gedruckt bei Christoph Reisser's Söhnen, Wien V, Arbeitergasse 1—7